جِرْشُوم شُولِيم

في القبَّالة ورمزيَّتها



ترجمة:

د. عبد القادر مرزاق

منشورات الجمل

جِرشُوم شُولِيم

في القبَّالة ورمزيَّتها

ترجمة :

د. عبد القادر مرزاق

مراجعة :

د. أحمد مرزاق

منشورات الجمل



جرشوم شوليم: في القبالة ورمزيتها

جرشوم شوليم: في القبّالة ورمزيّتها

ترجمة: د. عبد القادر مرزاق، مراجعة: د. أحمد مرزاق

الطبعة الأولى ٢٠٢١

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ـ ٠١ ـ ٠٠٩٦١

ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان

Gershom Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik

© Rhein Verlag 1960

© Al-Kamel Verlag 2021

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

مقدمة

إن القبالة، "التقليد" حرفيّاً؛ أي تقليد الأشياء الإلهية، هي مجموع التصوف اليهودي. ولقد كان لها تاريخ طويل، ومارست تأثيراً عميقاً، لمدة قرون، على أولئك الذين كانوا حريصين، من بين الشعب اليهودي، على اكتساب فهم أعمق للأشكال والمفاهيم التقليدية اليهودية. وتم تخزين إنتاج القباليين الأدبي الذي كان أكثر غزارة في فترات زمنية، منه في مراحل أخرى، تم تخزينه في كم هائل من الكتب التي يعود كثير منها إلى أواخر العصور الوسطى. ولقرون عديدة، فإن العمل الأدبي الرئيسي لهذه الحركة، *الزوهار*، أو "كتاب الإشراق"، قد تم تبجيله على نطاق واسع باعتباره نصّاً مقدساً ذا قيمة لا ريب فيها، ومازال يتمتع بهذا التقدير لدى جماعات يهودية إلى يومنا هذا. وعندما أصبحت إسرائيل دولة مستقلة، هاجر يهود اليمن، وهي إمارة نائية ومعزولة جنوب شبه الجزيرة العربية، هاجروا مثل رجل على متن "البساط السحري" كما يصفه الطيارون. وقد اضطر هؤلاء إلى التخلي عن جميع ممتلكاتهم تقريباً إلا شيئاً واحداً لازمت رغبة اصطحابه عديداً منهم؛ ذلك هو نسختهم من *الزوهار* الذي واصلوا دراسته إلى اليوم.

لكن هذا العالم قد ضاع بالنسبة ليهود أوروبا. وإلى حدود جيلنا، لم يُظهر طلبة التاريخ اليهودي إلا قليلاً من الفهم لوثائق القبالة، وتجاهلوها تجاهلاً يكاد يكون تامّاً. وفي أواخر القرن الثامن عشر، حينما تحوّل اليهود في أوروبا الغربية بحزم إلى الثقافة الأوروبية، كانت

القبالة أول عناصر تراثهم القديم، وأهمها، هو الذي تمّت التضحية به. فالتصوف اليهودي برمزيته المعقدة والمنطوية قد أصبح يُعتقد أنه غريب ومزعج، وسرعان ما نُسي. وقد حاول القباليون اختراق سر العالم ووصفه باعتباره انعكاساً لأسرار الحياة الإلهية. إن الصور التي تبلورت تجاربهم داخلها كانت معنية بعمق بالتجربة التاريخية للشعب اليهودي، والتي بدا أنها فقدت أهميتها في القرن التاسع عشر. فلقد كانت القبالة، على مدى قرون، حيوية في فهم اليهود أنفسَهم. أما الآن، فقد اختفت تحت صخب الحياة الحديثة إلى درجة أن أجيالاً كاملة تكاد لا تفهم منها شيئاً. فما تبقّى يشبه ميداناً متراكم الأنقاض؛ حيث يفاجأ أحياناً متعلم عابر، أو يصدم، ببعض صور غريبة من المقدس، مطاردة، أو منفرة، للفكر العقلي. يبدو، {إذاً}، أن المفتاح لفهم الكتب القبالية قد فُقد. فكان العلماء حيارى ومحرجين من هذا العالم؛ فبدل أن يضعوا بين يديه مفاهيم بسيطة وواضحة يمكن تطويرها، قد قدموا له رموزاً شديدة الخصوصية حيث كانت التجربة الروحية للمتصوفة متشابكة بشكل معقد مع التجربة التاريخية للشعب اليهودي.

إنه ذاك المزج بين عالمين، هو ما منح القبالة بصمتها الخاصة، على حين ظلا منفصلين في معظم التجارب الصوفية الدينية الأخرى. فلا غرو، أن يجد بعض غرابة لدى طلاب التصوف المسيحي؛ لأنه لا يتناسب مع أصناف من "التصوف" قد ألِفوها. وبقدر ما كان حيّز الواقع التاريخي الذي خصص لليهود في خضم عواصف المنفى أشد بشاعة وتعاسة ورعباً، بقدر ما كان المعنى الرمزي الذي يمثله أكثر عمقاً ودقة، أصبح الأمل الماشيحاني الذي انبجس من خلاله وتجلى الأكثرَ سطوعاً وتألقاً. ففي قلب هذا الواقع تكمن صورة كبيرة لميلاد جديد. تلك هي أسطورة المنفى والفداء التي اتخذت مثل تلك الأبعاد الواسعة مع القباليين، وتفسر تأثيرهم التاريخي الممتد. ولأن العنصر الشخصي

في كتب القباليين يكاد لا يذكر، ويُحجب بكل الطرق المقنّعة؛ فإنه لزام علينا أن ننظر عن كثب للحصول عليه. ونادراً جداً ما تحدّث القبالي عن طريقه الخاص إلى الله. وبالنسبة لنا، فإن الاهتمام الرئيسي للقبالة لا يكمن في مثل هذه التصريحات، ولكن تُثار على ضوئه مجموعة من الأسئلة عن "علم النفس التاريخي" لليهود. فهنا، كل فرد كان مجموعاً. وإن هذا لهو مصدر السحر الذي تمتلكه الرموز القبالية الكبرى بالنسبة للمؤرخ، وليس بأقل من عالم النفس. ففي القبالة، قد صار قانون التوراة رمزاً للقانون الكوني، وتاريخ الشعب اليهودي رمزاً للعملية الكونية. وفي جيل شهد أزمة فظيعة في التاريخ اليهودي، فإن أفكار هؤلاء اليهود الباطنيين في القرون الوسطى ما عادت تبدو غريبة البتة. نحن ننظر بعيون فاحصة، في هذا الإطار، وإن هذه الرموز الغامضة تَلوح أمامنا، كما ينبغي التنويه؛ لذلك، فالبحث في هذا المجال ينطوي على مسؤولية جسيمة. وإن العالِم عليه أن يفرغ الجهد حتى يحافظ على موقف نقدي، وهو يحفر عن المواد ويقومها. ذلك أن المشعوذين والمهوسين كانوا قد انجذبوا إلى التصوف اليهودي ردحاً من الزمن قبل أن يصبح المؤرخون مهتمين به. وقد كان هذا ذا جدوى مشكوك فيها في دراسة القبالة. وإن الكد في فهم ما كان مسنوناً هنا، في قلب اليهود، لا يمكن أن يستغني عن النقد التاريخي، والرؤية الواضحة. وحتى تنشأ الرموز نفسها من التجربة التاريخية وتتشبع بها، فإن الفهم الدقيق لها يقتضي كلاً من الكفاءة "الفينومينولوجية" لرؤية الأشياء باعتبارها كلاً، وحنكة من التحليل التاريخي؛ ذلك أن أحدهما يكمل الآخر، وهما معاً يبشران بنتائج قيّمة.

١. السلطة الدينية والتصوف

I

إن المشكلة التي يتعين علينا معالجتها في ما يأتي من صفحات ذات أهمية مركزية في تاريخ الأديان، ويمكن النظر إليها من عدة وجوه. وسننطلق من فرضية أن الصوفي، بقدر ما يساهم بنشاط في الحياة الدينية للمجتمع، لا يتحرك في الفراغ. واعلمْ أنه يقال أحياناً إن الصوفية، ويجهدهم الشخصي في السعي إلى التعالي، يعيشون خارج التاريخ وفوق مستواه، وإن تجربتهم لا علاقة لها بالتجربة التاريخية. وإن بعض الناس ليعجب بهذا التوجه اللاتاريخي، بينما يدينه آخرون بأنه ضعف أساسي في التصوف. ومهما يكن من أمر، فإن ما يهم بالنسبة لتاريخ الأديان، إنما هو التأثير الصوفي على العالم التاريخي، وصراعه مع الحياة الدينية في زمنه، ومع مجتمعه. وإنه ليس لمؤرخ أن يقول، كما أنه ليس من مهمته أن يجيب عن مثل هذه الأسئلة، وهي ما إذا كان صوفي ما قد حقق فعليّاً ما كان يبحث عنه في مضمار تجربته الدينية الفردية بفارغ الصبر. إن ما يهمنا هنا ليس هو إنجاز الصوفي الباطني. ولكن إذا رغبنا في فهم التوتر الخاص الذي كان يسود في كثير من الأحيان بين التصوف والسلطة الدينية، فإنه يحسن بنا أن نتذكر بعض الحقائق الأساسية المتعلقة بالتصوف.

إن الصوفي هو الإنسان المخول لخوض تجربة إلهية فورية، وواقعية بالنسبة له، عن الواقع الأقصى. أو هو، على الأقل، يعمل جاهداً على بلوغ مثل هذه التجربة. وإن تجربته قد تأتيه من خلال

إشراقة مفاجئة، أو قد تكون نتيجة استعدادات طويلة وضافية غالباً. ومن وجهة نظر تاريخية، فإن السعي الصوفي نحو الإلهي يحدث بشكل حصري تقريباً ضمن التقاليد المنصوص عليها، وتبدو الاستثناءات محدودة بالنسبة للأزمة المعاصرة، مع انحلال جميع روابطها التقليدية.

عندما يسود مثل هذا التقليد، فإن السلطة الدينية، وهي التي قد أنشئت بزمن قبل ميلاد التصوف، قد تم الاعتراف بها من لدن المجتمع جيلاً بعد جيل. وهذه السلطة المقعّدة في إطار تجربة مجتمع خاص، قد تم تطويرها من خلال تبادل بين المجتمع وأولئك الأفراد الذين أوّلوا تجربتها الأساسية، ومن ثم ساعدوا المجتمع على التعبير عن نفسه، مما جعله جلي الكلام إذا جاز التعبير. هناك، إذاً، سلّم للقيم التي تمت الهيمنة عليها من التقليد، وهناك مجموعة من المذاهب والعقائد أيضاً، وهي تؤخذ على أنها تعليمات أصلية بشأن التجربة الدينية لمجتمع بعينه. وهناك، بالإضافة إلى ذلك، مجموعة من الشعائر والعادات يعتقد، تقليدياً، أنها تبلغ القيم وتعبر عن مزاج الحياة الدينية وإيقاعها. ويمكن استثمار وسائط إعلام مختلفة جداً في السلطة الدينية؛ فقد تكون ذات صفة غير شخصية، مثل كتاب مقدس على سبيل المثال، أو شخصية بجلاء. ففي الكاثوليكية، مثلاً، فإن البابا هو صاحب الكلمة الأخيرة في تقرير ما هو متوافق مع التقليد الكاثوليكي. وقد يكون هناك مزج ومزاوجة بين النوعين أيضاً، وقد تستقر السلطة في إجماع تجمع الكهنة، أو شخصيات دينية أخرى، وحتى عندما لا يكون ممثلو السلطة هؤلاء في حاجة إلى اجتماع حقيقةً، لصياغة قراراتهم، أو لإضفاء الوزن عليها، كما هو الشأن في الإسلام.

يعمل الصوفي في سياق هذه المؤسسات والسلطة التقليدية إذا كان يقبل بهذا السياق، ولا يقوم بأي محاولة لتغيير المجتمع، وإذا لم يكن

لديه أي مصلحة في تقاسم تجربته الجديدة مع آخرين، كما أنه يجد سلامه في الاستغراق الانفرادي في الإلهي، ولا مانع هناك؛ إذ لا وجود لما يجره إلى الدخول في صراع مع الآخرين. وقد وُجد متصوفة غامضون من هذا النوع في كل الأديان بالتأكيد. وإن التصوف اليهودي في القرون الأخيرة، قد أسفر عن "الصدّيق الخفي" (نستار)، وهو نوع مثير للإعجاب بشكل لافت، مع استمالة عميقة للشعب. ووفقاً للتقاليد التي تعود إلى عصر التلمود هناك ستة وثلاثون رجلاً أبراراً، في كل جيل، هم ركائز العالم. وإذا انقضّ اختفاء الهوية، وهو جزء حميم من طبيعتهم الخاصة، فلن يكونوا شيئاً. وقد يكون واحداً من هؤلاء هو الماشيح، وهو ما يزال متخفياً بسبب أن العصر ليس أهلَه فحسب. وقد نُسجت، بين الحسيديين في أوروبا الشرقية خاصة، وفي الأجيال اللاحقة، أساطير لا نهاية لها عن هؤلاء الرجال الأشد غموضاً[1]، هؤلاء الذين تنجز أعمالهم خارج نطاق معرفة المجتمع كلياً تماماً، وبسبب ذلك هم بريؤون من الغموض الذي لا يمكن فصله عن كل عمل عام. وبمعنى سامٍ حقّاً، فإن "الصدّيق الخفي" يجعل الدين شأناً خاصّاً، ولكونه محظَوراً، بحكم التعريف، من التواصل مع أناس آخرين؛ فإنه غير متأثر بالمشاكل التي تنطوي عليها جميع التعاملات مع المجتمع.

لكن، دعونا لا نتنكب الصواب، فمهما كانت قيمة هؤلاء الصدّيقين المجهولين يلفها الصمت، فإن تاريخ الأديان ليس معنيّاً بهم. وإنما هو معني بما يحدث عندما يحاول الناس الدخول في تواصل مع بعضهم

---

(١) هناك أسطورة يهودية قديمة تقول إن كل جيل فيه ستة وثلاثون صدّيقاً، يتوقف مصير العالم على تقواهم، وهم ركائزه، إنهم: Lamed Vav Tzadikim، أو Tzadikim Nistarim. -م-

بعضاً. ومن المسلم به عموماً أن مثل هذا التواصل في حالة المتصوفة يمثل مشكلة. ومن وجهة نظر المؤرخ، فإن مجموع الظواهر الدينية المعروفة باسم التصوف تتلخص في محاولات المتصوفة إيصال "طرقهم"، وإشراقاتهم، وتجاربهم إلى الآخرين. وإذا لم يكن الأمر بسبب هذه المحاولات؛ فسيكون من المستحيل عدُّ التصوف ظاهرة تاريخية. بل في سياق هذه المحاولات، على وجه التحديد، ينبري التصوف للسلطة الدينية.

إن كل تصوف يشتمل على جانبين متناقضين أو متكاملين؛ أحدهما محافظ، والآخر ثوري. فما الذي يعنيه هذا؟

قد قيل إن المتصوفة يسعون دوماً إلى وضع الخمر الجديدة في زجاجات قديمة، الأمر الذي يحذّرنا تماماً مقطع مشهور في الأناجيل من فعله. ويبدو لي أن هذه الصياغة مناسبة بشكل لافت للنظر، وذات أهمية قصوى بالنسبة لمشكلتنا؛ فكيف يمكن أن يكون متصوف ما محافظاً ومتحمساً ومؤولاً للسلطة الدينية؟ كيف واتته القدرة على أن يأتي ما فعله كبار الصوفية الكاثوليك، ومتصوفة مثل الغزالي، وفعله معظم القباليين اليهود؟ والجواب هو أن هؤلاء الصوفية يبدو أنهم يعيدون اكتشاف مصادر السلطة التقليدية. وبوقوفهم على الأسس القديمة لها، فلم تعد لديهم الرغبة في تغييرها، بل نلفيهم، على العكس من ذلك، يحاولون الحفاظ عليها بمعنى الحفاظ الدقيق.

وقد تكون هذه الوظيفة المحافظة متضمَّنة في تعريف الصوفية ذاته أحياناً، الأمر الذي يبدو لي مشكوكاً فيه، وأحادي الجانب. فأنت تجد كاتباً أمريكيّاً، على سبيل المثال، عرّف التصوف بأنه "السعي إلى ضمان الوعي بوجود الوكالة التي من خلالها (أو الوسيط الذي من خلاله) تكون استدامة القيم المعترف بها اجتماعيّاً مرجوّة"[1].

(1) K. Wright, *A Student's Philosophy of Religion*, New York, 1938, p. 287.

إن الوظيفة المحافظة للتصوف غدت ممكنة بفضل حقيقة أن التجربة الأساسية للتصوف ذات جانبين. ثم إن التجربة الصوفية بلا ملامح في الأساس، لذلك ليست لها صياغة مكافئة. فكلما كان الاتصال بالإله أكثر حدة، وبصورة عميقة، كلما كان أقل عرضة للتعريف الموضوعي؛ لأنه يتجاوز بطبيعته الخاصة التصنيف الذاتي والموضوعي الذي يفترضه كل تعريف. ومن ناحية أخرى، يمكن تأويل مثل هذه التجربة بطرق مختلفة، أي أنها تتّشح بمعاني متنوعة. وفي اللحظة التي يحاول فيها الصوفي توضيح تجربته من خلال التفكير، وصياغتها، وعندما يرغب في إيصالها إلى الآخرين على وجه الخصوص، فإنه لن يكون بوسعه التخلص من فرض إطار من الرموز والأفكار الاصطلاحية عبره. ومما لا شك فيه أن هناك جزءاً لا يستطيع التعبير عنه بشكل كافٍ وكاملٍ دائماً. ولكن إن هو حاول أن ينقل خبرته، وأنه بالقيام بهذا، فقط، يجعل من نفسه معروفاً لدينا، فإنه يكون ملزماً حينها بتأويل تجربته في لغة ما، في صور ومفاهيم، تم ابتداعها من قِبله. ولأن التجربة الصوفية لا شكل لها في ذاتها، فليس هناك، مبدئيّاً، حدّ للأشكال التي يمكن أن تصطنعها. فالصوفيون يميلون إلى وصف تجربتهم، في بداية طريقهم، بأشكال مستمدة من عالم الإحساس، ثم، في مراحل لاحقة، تلائم مستويات مختلفة من الوعي، فإن العالم الطبيعي يتراجع، ويتم استبدال بنياتٍ صوفية بشكل محدد، بتلك الأشكال "الطبيعية" شيئاً فشيئاً. وكل الصوفيين المعروفين لدينا تقريباً، يصفون مثل هذه البنيات كأنها تكوينات من أنوار وأصوات، وفي ما تبقى من مراحل تالية، كلما تقدمت التجربة الصوفية نحو الشكل، فإن تلك البنيات تذوب هي أيضاً. وتؤدي رموز السلطة الدينية التقليدية دوراً بارزاً في مثل هذه البنيات. فالعناصر الشكلية الأكثر عالمية فقط، هي وحدها التي تكون هي هي في أشكال مختلفة

من التصوف[1]. إن النور، والأصوات، وحتى اسم الإله، هي مجرد تمثيلات رمزية للواقع الأقصى الذي هو غير متشكل وغير متبلور. إلا أن هذه البنيات التي تنشطر بالتناوب، وتتجمع في مسار تطور الصوفي؛ تعكس بعض الافتراضات المتعلقة بطبيعة الواقع أيضاً، والتي استُحدثت واستمدت سلطتها من التقاليد الفلسفية، ومن ثم، فإنه من المستغرب، (وقد لا يكون مستغرباً جدّاً) أن تجد إرساء وإقراراً في التجربة الصوفية. وينطبق هذا حتى على الافتراضات التي تباغتنا بأنها خارقة تماماً، وذلك مثل بعض أفكار القباليين، أو النظرية البوذية عن هوية "سكانداس" Skandhas مع بوذا، ناهيك عن فرضيات المتصوفة الكاثوليك الفلسفية-اللاهوتية (في ما يتعلق بالتثليث على سبيل المثال)، وتبدو جميعها قد أُقرت من قبل التجربة الصوفية.

إن تجربة الصوفي، وبشكل عام إذاً، تميل إلى تأكيد السلطة الدينية التي يعيش في ظلها؛ فلاهوتها، ورموزها متوقعة في تجربته الصوفية، ولكن لا تنبعث منها[2]. وللتصوف جانب آخر متناقض: لأن الصوفي هو على ما هو عليه بالتدقيق؛ إذ هو في علاقة مثمرة بهدف تجربته تحديداً، فإنه يحول مضمون التقليد حيث يعيش. وهو يساهم ليس فقط في الحفاظ على التقليد، وإنما في تطويره أيضاً. فتكتسب القيم القديمة، منظوراً إليها بعيون جديدة، معنى جديداً، حتى وإن لم تكن عند الصوفي مثل هذه النية، أو لم يكن على وعي تماماً بفعل أي شيء جديد. والواقع، أن فهمه لتجربته، وتأويله لها، قد يقوده حتى إلى الارتياب في السلطة الدينية التي كان يدعمها حتى تلك اللحظة. وبالنسبة للتجربة نفسها، وهي تؤازر موقفاً محافظاً من جهة، يمكنها،

(1) Cf. Mircea Eliade in *Eranos-Jahrbuch*, XXVI (1957), pp. 1 89-242.
(2) I owe this formulation to an article by G. A. Coe, 'The Sources of the Mystic Revelation', *Hibbert Journal*, VI (1907-8), p. 367.

من جهة ثانية، أن تعزز موقفاً مقابلاً كلية. فالصوفي قد يحل محل رأيه الخاص، ذاك الذي تحدده السلطة، وما ذلك إلا لأن رأيه نابع فعلاً، في ما يبدو، من السلطة نفسها. وهذا يفسر الطابع الثوري لدى بعض الصوفيين، ولدى المجموعات التي تقبل الرموز التي وصّل فيها الصوفية من هذا الطراز تجاربهم. ويزعم المتصوف الثوري، أحياناً، وجود منّة نبوية تؤكد رسالة نبوئية في جهوده في إصلاح حال مجتمعه. ويثير هذا سؤالاً يجب أن نتدبره بإيجاز: هل يمكننا أن نَحدّ الوحي النبوي والتجربة الصوفية؟ وهل علينا فعل ذلك؟ إنه سؤال قديم أدى إلى جدل لا نهاية له. وإنني أرفض شخصياً مثل هذا الحد، وأنا مقتنع بأنه لن يلقي أي ضوء على قضيتنا. ومع ذلك، أود أن أقول بضع كلمات عن ظاهرة التناقض في علم النبوة Prophetology في العصور الوسطى، وهو أمر مفيد بشكل خاص في هذا الصدد.

كم هو محيّر، حتى لا نقول إنه غير مستساغ، أن تبدو ظاهرة نبوة الكتاب المقدس لأولئك الذين تمرّنوا على التفكير اليوناني المنهجي يمكن التقاطها، بحجة أن نظرية عن النبوة قد طُورت في فلسفة كل من العرب واليهود في القرون الوسطى، وهي تبلغ حد التطابق بين النبي والصوفي. وتظهر تحليلات "هنري كوربان"[1] النيرة، مثلاً، أن النبوة لدى الشيعة كانت تسلسلاً هرميّاً في الأساس من التجربة الصوفية والتنوّر، المرتقية من مرحلة إلى أخرى[2]. إن المفهوم التوراتي

(1) Henry Corbin (1903-1978).

(2) *Eranos-Jahrbuch*, XXVI (1957), pp. 57-188.

- تضمن هذا العدد مجموعة من الدراسات منها دراسة ميرسيا إلياد، وهنري كوربان المُحال عليها هنا، ودراسة شوليم التي كانت بعنوان:

- "Religiöse Autorität und Mystik", *Eranos-Jahrbuch*, XXVI, Zurich, 1957, 243-278.

وقد ضمنها هذا الكتاب الذي نقوم بترجمته وذلك بعد التنقيح والتعديل طبعاً. -م-

والقرآني للنبي، من حيث هو حامل رسالة، يعاد تأويله مراراً ليدل على النموذج التصوفي الكامل، حتى عندما يدعى نبياً. هذا النبي مثل عاموس الذي رفعه الله من بين أوراق أشجار الجُميِّز ليجعله حامل رسالته، يتحول من طريق علم النبوة الفلسفي إلى شيء مخالف تماماً: إلى أحد المستنيرين الذي يمر عبر مراحل متتالية من الانضباط الروحي والشروع من البداية، حتى إنه أثر، في نهاية إعداد طويلة، بمنة النبوءة، تعتبر بمثابة اتحاد "بالعقل الفعال"، أي بالفيض الإلهي أو مرحلة الوحي. وكما قد يعبر المؤلفون أنفسهم بحذر، فإن نظرية النبوة هذه باعتبارها اتحاداً "بالعقل الفعال" تقترح دائماً شيئاً من الاتحاد الصوفي Unio mystica وإن لم يكن من الدرجة النهائية. وفي هذا الصدد، لا يوجد فرق جوهري بين عقيدة روحية جذرياً مثل النبوة عند الإسماعيلية، والنظرية العقلانية كتلك لدى "موسى بن ميمون".

ولكن النبوة، كما كانت تفهم أصلاً، أمر مختلف تماماً. فالنبي يسمع رسالة واضحة، ويحمل أحياناً رؤية واضحة على قدم المساواة، كما أنه يتذكر بشكل واضح. ومما لا شك فيه أن رسالة نبوية من هذا النوع، هي مكمن مطلب مباشر للسلطة الدينية. وفي هذه الحالة، نجدها تختلف اختلافاً جوهرياً عن التجربة الصوفية. ومع ذلك، فلا أحد يمكنه التفكير في إنكار التجربة الفورية للنبي بما هو إلهي. وبدون مواربة، نحن بصدد التعاطي مع صنفين قصيين من التجربة. وإني لأشك شكّاً في ما إذا كانت تسمية النبي بالصوفي مبررة. ذلك أن التجربة الصوفية، كما أسلفنا، غير واضحة المعالم بطبيعتها، وعاجزة عن الإفصاح، أما رسالة النبي فواضحة ومحددة. والحق أقول، إن هذا هو طابع التجربة الصوفية، تحديداً، الذي يتعذر تعريفه، ويستعصي إبلاغه، أي أنه الحاجز الأكبر أمام فهمنا لها. فهي لا يمكن ترجمتها، بكاملها وبيسر، بصور أو مفاهيم باتّة وواضحة. كما أنها غالباً ما تتحدى

أي محاولة لتزويدها بمحتوى إيجابي بعد ذلك. على الرغم من أن العديد من الصوفيين قد حاولوا مثل هذه "الترجمة"؛ فقد حاولوا تقديم تجربتهم وجسدهم، ومركز ما يقوله الصوفي يظل تجربة بلا شكل دائماً، وبغض النظر عما إذا كنا سنختار تأويلها على أنها اتحاد صوفي *unio mystica* أو "مجرد" تواصل مع الإله. ولكن يبقى هذا الكنهُ بلا شكل لهذه التجربة تحديداً، هو ما يستنهض همة الصوفي لفهم عالمه الديني وقيمه، وإنها هذه الجدلية هي التي تحدّد علاقته بالسلطة الدينية وتمنحها معناها.

إن الصوفيين الثوريين الأكثر تطرفاً، هم أولئك الذين لا يعيدون تأويل السلطة الدينية ويحولونها فحسب، ولكنهم يطمحون إلى إنشاء سلطة جديدة تتأسس على تجربتهم الخاصة. وقد يدّعون، في أقصى الحالات، أنهم فوق كل سلطة، وأن قانونهم هو أنفسهم. وقد يقود انعدام الشكل للتجربة الأصلية إلى درجة انحلال أي شكل، حتى في التأويل نفسه. إنه هذا المنظور، المدمِّر، ولكن ليس بدون صلة بالدافع الأصلي لدى الصوفي، هو ما يمكّننا من فهم على شفا الجنون لدى الصوفي العدمي باعتباره نتاجاً كليّاً طبيعيّاً جداً للثورات الصوفية الداخلية، حتى وإن تمّ رفضه برعب من كل المحيطين به. كل المتصوفة الآخرين يحاولون العثور على طريق العودة إلى الشكل، إذ هو الطريق إلى المجتمع أيضاً؛ وهذا الصوفي وحده، يحاول الحفاظ على انعدام الشكل هذا بعقلية غير جدلية؛ إذ في تجربته يصبح كل انهيار لكل شكل قيمة أسمى، بدل أن يأخذه حافزاً لإقامة شكل جديد، على غرار ما يفعل غيره من المتصوفة. في هذا المقام، تدمِّر كل سلطة باسم السلطة: وها هنا بالضبط، يكون لدينا الجانب الثوري للتصوف في أجلى صوره.

II

في ما يتعلق بهذه العلاقة بين التصوف والسلطة الدينية؛ فإن النقطة التالية ستكون ذات أهمية حاسمة حيث ترد السلطة في الكتب المقدسة، وفي الوثائق التي تحمل طابع الوحي، فيطرح السؤال نفسه: ما هو موقف التصوف إزاء مثل هذا التشكيل التاريخي للسلطة؟ ويمكن أن يستغرق هذا السؤال فصلاً برمته، ولكن، سيكون بوسعي معالجته بشكل موجز؛ إذ قد تمت تغطيته بشكل مكثف في كتاب "إيجناس جولدتسيهر"[1] تفسير القرآن[2] (عام ١٩٢٠)، وفي ورقة "هنري كوربان" المشار إليها أعلاه عن الغنوصية الإسماعيلية[3]، بينما قمت أنا بتحليلها بالتفصيل في إطار صلتها بالتصوف اليهودي[4].

ما يفعله الصوفي عندما يواجه الكتابات المقدسة التي هي من تقاليده هو هذا باختصار: إن النص المقدس مسبوك، ويُعدُّ جديد يتم اكتشافه فيه. بعبارة أخرى: إن النص المقدس قد فقد شكله، ويتخذ آخر جديداً بالنسبة للمتصوف؛ فتصبح قضية المعنى ذات أهمية قصوى.

---

(1) Ignaz Goldziher (1850-1921).

(٢) عنوان الكتاب بالألمانية: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*، وقد ترجمه عن الأصل الألماني إلى اللغة العربية د. عبد الحليم النجار، وصدر عن دار اقرأ سنة ١٩٥٤، ثم أعاد طبعه المركز القومي للترجمة عام ٢٠١٣ ضمن سلسلة ميراث الترجمة، مع تقديم ودراسة لمحمد عوني عبد الرؤوف. -م-

(3) Cf. Corbin's above-mentioned article.

(4) Cf. Chapter 2 of the present book.

إن المتصوف يحوّل الكتاب المقدس، وجوهر هذه الاستحالة[1] هو أن الكلمة البليغة والواضحة، التي لا لبس فيها في هذا الوحي تغدو مترعة بمعنى *لانهائي*. الكلمة التي تدعي أعلى سلطة قد فتحت بابها، إذا جاز التعبير، لاحتضان تجربة المتصوف. وهذا يمهد الطريق أمام باطن لا نهائي، حيث يتم الكشف عن طبقات جديدة من المعنى. وقد أعرب الحاخام "بنهاس من كورتيز"[2]، وهو صوفي حسيدي، عن هذا بأقصى قدر من الدقة عندما ترجم الصيغة: **Rabbi Shim'on patah** بـ("فتح الحاخام شمعون [محاضرته] بآية من الكتاب المقدس"؛ وبهذه الكلمات تم إدخال تفسيرات الحاخام "شمعون بن يوحاي" الصوفية ومحاضراته في *الزوهار*)، وحرفياً مثل: "الحاخام شمعون فتح الآية من الكتاب المقدس".

إن قداسة النصوص تكمن في قدرتها على مثل هذا التحول قطعاً. فكلمة الإله يجب أن تكون لا نهائية، أو بطريقة أخرى، إن الكلمة المطلقة فارغة من المعنى، ولكنها *حمالة* معنى؛ فهي تتغلغل، تحت مرأى الإنسان، في تجسيدات متناهية بليغة تسِم طبقات لا حصر لها من المعنى. وهكذا، فإن التأويل الصوفي، هذا الوحي *الجديد* الموهوب للصوفي، له خاصية مفتاح. وقد يضيع المفتاح نفسه، ولكن رغبة جامحة في البحث عنه تظل على قيد الحياة. ويوم أن بدا أن هذه الدوافع الصوفية آخذة في التضاؤل حد التلاشي، ظلت تحتفظ بقوة هائلة في كتب "فرانز كافكا"[3]. وقد سادت الحالة نفسها قبل سبعة عشر قرناً بين صوفية التلمود؛ إذ خلف لنا واحد منهم {فقط} تأليفاً منه

---

(1) نترجم (transforms) بـ"يحوّل" و(Metamorphosis) بـ"الاستحالة". -م-

(2) Rabbi Pinhas of Koretz (1726-1791).

(3) Franz Kafka (1883-1924).

مثيراً للدهشة. ويستشهد "أوريجانوس"[١] في تعليقه على المزامير بقول عالم "يهودي"، وعضو، على ما يبدو، في الأكاديمة الحاخامية بقسارية[٢]؛ حيث قال: إن الكتب المقدسة تشبه منزلاً رحباً ذا غرف عديدة، وإن خلف كل باب يوجد مفتاح، ولكنه ليس المفتاح الحقيقي. وإن العثور على المفاتيح الحقيقية التي ستفتح الأبواب، تلك هي المهمة العظيمة والشاقة[٣]. هذه القصة التي يعود تاريخها إلى ذروة العصر التلمودي، قد تقدم فكرة عن جذور "كافكا" الضاربة في عمق التقليد الصوفي اليهودي. إن الحاخام الذي أثارت استعارتُه إعجاب "أوريجانوس"[٤] الشديد ما يزال يمتلك الوحي، إلا أنه كان يعلم أنه لم يكن لديه المفتاح الصحيح، وكان ملتزماً بالبحث عنه. وهناك صيغة أخرى للفكرة نفسها تتكرر في كتب القبالة اللوريانية[٥]. {فمثلاً}، كل كلمة في التوراة لها ستمائة ألف "وجه"، أي طبقات من معنى أو مداخل؛ واحد لكل طفل من إسرائيل يقف على سفح جبل سيناء. وكل وجه يتحول نحو واحد منهم فقط؛ وهو وحده من يمكنه أن يراه ويفك شفرته. وكل إنسان له طريقته الوحيدة الخاصة تتيح له بلوغ الوحي. وسلطة التبليغ الإلهي، لم تعد محصورة في "معنى" مفرد لا لبس فيه، وإنما في قدرته اللانهائية على تقمص أشكال جديدة.

---

(1) Origen (185-253).

(٢) قيسارية: مدينة فلسطينية قديمة، تقع جنوب مدينة حيفا، وتبعد عنها حوالي ٣٧ كم.
-م-

(3) Origen, *Selecla in Psalmos* (on Psalm I), in Migne, *Patrologia Graeca*, XII, 1080. This important passage is stressed by F. I. Baer in his Hebrew article in *Zion*, XXI (1956), p. 16.

(4) Origen calls this metaphor "very ingenious."

(5) Cf. Chapter 2.

ولكن هذا المقاربة الصوفية للكتاب المقدس، تشتمل على موقفين اثنين يمكن إدراكهما بوضوح؛ أحدهما محافظ، والآخر ثوري. يعترف المحافظون بالحقائق التاريخية الخالدة المسطرة في مثل هذه الكتب؛ مثل التوراة، أو القرآن. ولأن هؤلاء يحافظون على الأسس للسلطة التقليدية طوال الوقت، فهم قادرون على التعامل مع الكتاب المقدس بحرية غير مقيدة تقريباً، ولا تتوقف عن حملنا على التعجب من كتابات الصوفية، وهي حرية حتى لليأس، كما في استعارتنا {السابقة} عن المفاتيح الخطإ. إن الثمن الذي يدفعه هؤلاء الصوفية بغية تحويل معاني النصوص في تأويلهم، هو الاعتراف بصواب السلطة التقليدية الذي لا يطوله التغير. وطالما ظل الإطار سالماً، فإن العناصر المحافظة والثورية في هذا النوع من التصوف؛ ستحافظ على توازنها، أو يكون من الأفضل القول ربما، ستحافظ على توترها الخلاق. ولا يسع المرءَ إلا أن يُفتن بمدى الحرية الذي لا يصدق لدى السيد "إيكهارت"[1]، أو مؤلف *الزوهار*، أو لدى كبار متصوفي التصوف، حينما قرأوا نصوصهم القانونية[2]، حيث منها يبدو أن عالمهم الجديد قد شيِّد نفسه.

ولكن حتى عندما يتم الاعتراف بالسلطة الدينية للكتاب المقدس نفسه، فإن الموقف الثوري أمر لا مفر منه بمجرد أن يلغي المتصوف المعنى الحرفي. ولكن كيف يمكنه أن يطرح المعنى الحرفي جانباً في حين ما يزال يعترف بسلطة النص؟ إن الأمر ممكن؛ ذلك أنه ينظر إلى المعنى الحرفي وكأنه غير موجود بكل بساطة، أو كأنه صالح لفترة وجيزة وكفى. لقد تم إحلال التأويل الصوفي محله.

---

(1) Eckhart.

(٢) نصوصهم القانونية: ترجمة لـ (canonical texts)، ولا علاقة لها بالقانون بالمعنى المتداول. -م-

يقدم تاريخ اليهودية مثالين كلاسيكيين اثنين على هذين الموقفين المحتملين اتجاه النصوص المقدسة؛ وقد وقعا كلاهما بعد إقامة الشريعة الإنجيلية. وأنا أحيل هنا على موقف مؤلفي النصوص المشروحة في مخطوطات البحر الميت التي يرجع تاريخها ربما إلى ما قبل المسيحية، وإلى عهد "بولس". وليس من المؤكد بعدُ ما إذا كان يمكن اعتبار مخطوطات البحر صوفية بالمعنى الأدق للكلمة. وإن تفسيرنا لهذه النصوص، ولاسيما للعنصر الشخصي فيها، ما يزال غير مؤكد إلى حد بعيد من أن المسألة لن تتقرر لبعض الوقت في المستقبل على الأرجح[1]. ولكن إذا ما اتضح أن أقطاب هذه الطائفة كانوا متصوفة (وليس مجرد إصلاحيين محافظين)، فإن هذه الأدبيات ستوفر مثالاً ممتازاً، وأقدم مثال معروف بالفعل، على موقف محافظ اتجاه النص المقدس، يصحبه القدر الأكبر من حرية التفسير. وحتى إن كانت التراتيل التي تعبر عن الدين الشخصي لهذا المجتمع (أو ربما حتى لأحد أقطابه) تستمد إلهامها النهائي من الإشراق الصوفي، فإن العالم الذي تعكسه ما يزال في إطار السلطة التقليدية تماماً؛ وحتى عندما يحول التفسير السلطة فعلاً، فإنه تفسير محافظ بامتياز. ولن تطرح، في هذا المقام، مسألة إلغاء السلطة، بل سيكون الهدف هو استعادتها بكل فظاظتها.

إن الأمر مختلف تماماً مع "بولس"، المثال الأكثر تميزاً المعروف لدينا عن التصوف الثوري اليهودي. فهو ذو تجربة صوفية فسرها بمثل

---

(١) إن سلاسة، ترجمات هذه النصوص وتعبيريتها تتعارض رأساً أحياناً مع كزازة النصوص العبرية الأصلية وغموضها. فالصوفية الغنائية التي تميز، مثلاً، ترجمة "ثيودور جاسترز" Theodor H. Gaster البديعة لأحد أهم هذه النصوص من *مخطوطات البحر الميت*، نيويورك عام ١٩٥٦ الصفحة: ١٠٩، و٢٠٢، لا يمكن إلا أن تثير غبطة أي شخص قد قرأ الأصل العبري.

هذه الطريقة التي تحطم السلطة التقليدية. لم يكن بمستطاعه الإبقاء عليها سالمة. ولكن لكونه لم يرغب في التخلي عن سلطة الكتب المقدسة في ذاتها، فقد كان ملزماً بإعلانها محدودة في الزمن، ومن ثمة منسوخة. فقد حل التأويل الصوفي البحث للكلمات القديمة محل الإطار الأصلي، ووفر الأساس للسلطة الجديدة التي دعا إلى إرسائها. لقد كان صدام الصوفية مع السلطة الدينية واضحاً وحاداً. إن "بولس" لقد قرأ العهد القديم "ضد المزاج الفطري" بطريقة من الطرق. وإن العنف الذي فعل به هذا، وهو عنف لا يصدق، لم يُبن كيف كانت تجربته تتنافى مع معنى الكتب القديمة فحسب، وإنما كم كان حريصاً على الحفاظ على صلته بالنص المقدس أيضاً، حتى وإن لم يكن ذلك إلا من خلال تفسيرات صوفية محض. وكانت النتيجة هي المفارقة التي لا تتوقف عن إثارة دهشتنا عندما نقرأ "رسائل بولس" : فمن ناحية يتم الحفاظ على العهد القديم، ومن ناحية ثانية نجد معانيه الأصلية قد نُحيّت جانباً تماماً. إن السلطة الجديدة التي تنشأ، والتي تعد رسائل بولس منها بمثابة نص مقدس، سلطة ذات طبيعة ثورية. فبعد أن وجدت مصدراً جديداً، خرجت على السلطة المشكلة في اليهودية، ولكنها استمرت في جزء منها في ارتداء صور السلطة القديمة، وقد تم إعادة تأويلها الآن بالمعنى الروحي الخالص للمصطلح.

إن الصوفي، في أي من هذه المواقف، يعيد اكتشاف تجربته الخاصة في النص المقدس. وإنه من الصعب القول، في الغالب، ما إذا كان المعنى الصوفي هناك حقاً، أو إنه قد حصره. ذلك أن عبقرية التفسيرات الصوفية تكمن في الدقة الخارقة التي يشتقون بها تحولاتهم من الكتاب المقدس إلى متن ترميزي من كلمات النص نفسها بالضبط. فالمعنى الحرفي قد تمت المحافظة عليه، إلا أنه مثل مجرد البوابة التي يعْبر المتصوف منها، هذه البوابة التي لا يني يفتحها لنفسه، مع ذلك،

مراراً وتكراراً. ويفصح *الزوهار* عن هذا المعنى الصوفي بإيجاز مفيد جدّاً، في تفسير لا ينسى من سفر التكوين الآية ١ : ١٢. فكلمات الرب إلى إبراهيم: Lekh lekha، لا تؤخذ بمعناها الحرفي فقط "أَخرجْها"، أي ليس مؤوّلة كما تشير إلى أمر الرب إلى إبراهيم بالخروج إلى العالم فقط، ولكنها تمت قراءتها بحرْفية صوفية هي: "اذْهب نحو نفسك"، أي نحو ذاتك الفعلية.

III

إن الطابع المحافظ المتكرِّر في التصوف يتوقف على عنصرين إلى حدٍّ كبير، هما: تعليم المتصوف الخاص، ودليله الروحي، وهذه مسألة سنخوض فيها لاحقاً. فأما بالنسبة لتعليم المتصوف، فهو يحمل، تقريباً دائماً، تراثاً عريقاً في داخله. وقد نشأ في إطار سلطة دينية معترف بها، وحتى عندما يشرع في النظر إلى الأمور بشكل مستقل، وينشد طريقه الخاص، فإن كل تفكيره، وقبل كل ذلك خياله، يكون ما يزال متغلغلاً في المواد التقليدية. إنه لا يستطيع اطراح هذا التراث {الموروث عن} آبائه، فضلاً عن أنه لا يحاول حتى مجرد المحاولة. فلماذا يرى المتصوف المسيحي الرؤى المسيحية وليس تلك البوذية؟ ولماذا يرى البوذي صور مدفن عظمائه {أو هيكل آلهته}، وليس يرى المسيح أو العذراء مثلاً؟ ثم لماذا يلتقي القبالي في طريقه التنويري بالنبي "إيليا"، وليس ببعض الشخصيات من عالم مختلف؟ الجواب، بالطبع، هو أن التعبير عن تجربة هؤلاء يتم نقلها إلى رموز من عالمهم الخاص على الفور، حتى وإن كانت أهداف هذه التجربة هي نفسها في الأساس، وليست مختلفة جوهرياً كما يحلو لبعض طلاب التصوف، والكاثوليكي بخاصة، أن يفترضوا. وحتى في ظل الاعتراف بدرجات مختلفة، وبمراحل في التجربة الصوفية، وأنه ما تزال هناك إمكانات للتأويل عديدة، فإن غير الكاثوليكي يميل إلى التشكيك كل التشكيك في هذه المحاولات المتكررة التي قام بها الكاثوليك تمشياً مع عقيدتهم

للبرهنة على أن التجارب الصوفية من مختلف الأديان، تقيم عَمَدها على أسس مختلفة تماماً[1].

قد يكون من المفيد بالنسبة لنا أن نسأل في هذا لمقام، ما الذي يحدث عندما لا يكون للتصوف أي صلة بأي سلطة دينية؟ لقد أثيرت مراراً هذه القضية من التفسير العلماني للتجارب الصوفية غير ذات الملامح منذ عصر التنوير. ويشوب الوضعية بعض الغبش؛ لأن بعض الكتاب، وهم يتجاهلون كل سلطة تقليدية أو يرفضونها، يصفون تجربتهم الصوفية بمفاهيم علمانية بشكل حازم، ولكنهم يلبسون تفسير التجربة نفسها مسوحاً تقليدية. تلك هي الحال مع "رامبو"[2]؛ وهي مع "وليام بليك"[3] أكثر انتظاماً. فهما يعتبران نفسيهما مهرطقين شيطانيين Luciferian heretics، ولكن خيالهما يقدح بالصور التقليدية؛ إما من الكنيسة الكاثوليكية الرسمية {بالنسبة لـ} (رامبو)، أو مما هو خفيٌ وباطنيٌ، وهرمسيٌ روحانيٌ المنشأ {بالنسبة لـ} (بليك). وحتى عند مثل هؤلاء الثوار الذين يبحثون عن سلطتهم في ذواتهم أساساً، وفي تفسير علماني لرؤيتهم؛ فإن التقليد يثبّت سلطته {فيهم}. ويأخذ هذا التصوف العلماني شكلاً مثيراً للاهتمام في البلدان الأنجلوساكسونية

---

(١) لعل أكثر التعابير تسليطاً للضوء على وجهة النظر هذه، أي أن التجربة الصوفية ليست ذات شيء واحد، وإنما هي مجموعة أشياء مختلفة أساساً، متوفرة في العمل الأكثر تحفيزاً وإثارة للجدل، لصاحبه "روبرت تشارلز زاينر":

R. C. Zaehner: *Mysticism, Sacred and Profane: An Enquir into Some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford (1 957).

وعلى الرغم من الفائدة الجمة لأهداف معينة، فإن تصنيف الظواهر الصوفية إلى طبيعية، وغير طبيعية، وخارقة، والتي وجدت رواجاً واسعاً في السنوات الثلاثين الماضية في المنح الدراسية في الإلهام الكاثوليكي، فإنها ما تزال موضع شك كبير.

(2) Arthur Rimbaud (1854-1891).

(3) William Blake (1757-1827).

حيث نصادف، بعد "بليك"، شخصيات أمثال: "وولت وايتمان"[1]، و"ريتشارد بوك"[2]، و"إدوارد كاربنتر"[3]، هؤلاء الذين لم يعترفوا في تفسير تجربتهم بأي سلطة على الإطلاق.

ولعل أفضل مثال على التفسير الطبيعي البحت للتجربة الصوفية المكتسحة، تجده في كتاب، ما يزال واسع المقروئية في أمريكا الشمالية، وهو للفيزيائي الكندي "ريتشارد موريس بوك"[4]، صديق "والت وايتمان" ومنفذ وصيته. فقد شهد "بوك" عام ١٨٧٢ إشراقة صوفية لا تُقاوم، وحاول أن يجلّي معناها في السنوات التالية، وأن يصل إلى فهم كل التجارب الصوفية الكبرى أيضاً والتي صعقته كتجارب أصيلة. وقد سجل اكتشافاته في مؤلف وَسَمه بـ *الوعي الكوني*[5]. ويوضّح الكتاب أن التجربة الصوفية الأصيلة يمكن أن تفسر، حتى من لدن "الصوفي" نفسه، بطريقة باطنية خالصة وطبيعية، دون أدنى إحالة على السلطة الدينية، ولكن، حتى في هذه الحالة، فإن النظريات العلمية والفلسفية التي يعتنقها الكاتب تؤدي دوراً حاسماً، تماماً كما تصوغ النظريات المطابقة للبوذيين والأفلاطونيين الجدد والقباليين، تأويلاتهم لتجاربهم. وتشكل النظرية العلمية الداروينية المنبع الذي أمد هذا الكاتب من أواخر القرن التاسع عشر بمفاهيمه الأساسية. فتمشياً مع هذه النظرية؛ نلفيه اعتبر التجربة الصوفية بمثابة مرحلة في تشكيل الوعي البشري نحو عالمية أكبر. ومثل ما تم التبشير بظهور أنواع

---

(1) Walt Whitman (1819-1892).

(2) Richard Bucke (1837-1902).

(3) Edward Carpenter (1844-1929).

(4) Richard Maurice Bucke (1837-1902).

(5) Cf. Richard Maurice Bucke, *Cosmic Consciousness: A Study in the evolution of the Human Mind*Û The book first appeared in 1901; I have used the eighteenth printing, New York, 1956.

بيولوجية جديدة من قبل الطفرات، مما جعل ظهورها في أعضاء معزولة من العناصر القديمة، فإن شكل الوعي الأسمى، وهو ما اصطلح عليه "بورك" بـ "الوعي الكوني"، موجود اليوم لدى قليل من العينات البشرية فحسب- هذا الوعي المتنامي الذي سيشيع لدى جميع البشر في نهاية المطاف، هو ما يصطلح عليه اليوم بالتجربة الصوفية. وقد وضعت الأجيال السابقة تأويلاً دينياً عنه- وهو خطأ مفهوم من الزاوية التاريخية. {ذلك أن} ادعاء الصوفي للسلطة أمر مشروع، ولكن يجب تأويله بطريقة مختلفة: إنها سلطة أولئك الذين بلغ وعيهم مرحلة جديدة من التطور. وبطبيعة الحال، فإن نظريات "بوك" تصدمنا اليوم بسذاجتها، وبأنها غير قابلة للدراسة علمياً. ومع ذلك، أجد أنها نيرة للغاية كمؤشر واحد على أن التجربة الصوفية غير متبلورة في الأساس؛ وبالتالي يمكن تفسيرها بطرق عديدة.

ويبقى، مع ذلك، مثل هذا التصوف العلماني استثناء. فمعظم المتصوفين يتأثرون بتعليمهم تأثراً بالغاً، كما رأينا، وهو ما يتجلى لديهم في المواقف والرموز التقليدية بطريقة طبيعية تماماً. ولكن المجتمع لا يعتبر هذا ضمانة كافية؛ فالتصوف ينطوي، بحكم طبيعته الخاصة، على خطر انحراف عن التقليد لا يخضع للتحكم، {ناهيك عن} أنه غير قابل له. إن التدريب الديني للمجموعة ما زال يترك مكاناً لجميع أنواع المغامرات الروحية، خلافاً للأفكار والمذاهب المعترف بها والمرشحة إلى أن تؤدي إلى صراع بين التصوف والسلطة الدينية لمجموعته. إن هذا لهو أحد الأسباب العديدة للاعتقاد واسع النطاق بأن الصوفي في حاجة إلى دليل روحي، أو معلّم Guru، كما يسمى في الهند. وتكون وظيفة المعلم، إذا أخذنا الأمر على ظاهره، نفسية في المقام الأول. فهو يقي التلميذ المقترح لخوض غمار عالم

التصوف من التيه في وضعيات خطيرة. ودرءاً للالتباس، أو حتى الجنون الكامن في الانتظار؛ فإن مسير الصوفي تحدق به المخاطر. فهو يتاخم أعماق الوعي السحيقة، ويقتضي خطوة مؤكدة ومحسوبة. فممارسو اليوغا Yogis والصوفيون والقباليون يشددون، ليس بأقل منكتّبات التصوف الكاثوليكي الإرشادية، على الحاجة إلى مثل هذا الدليل الروحي الذي بدونه قد يعرض المتصوف نفسه لمغبة التيه في مفازة المغامرة الصوفية. {لذلك} ينبغي أن يكون الدليل قادراً على الحفاظ على التوازن السليم داخل عقل المتصوف. وهو وحده على دراية بالتطبيقات العملية من المذاهب المختلفة، والتي لا يمكن تعلمها من الكتب. وله وظيفة ثانية، وقد نوقشت قليلاً، ولكنها ذات أهمية بالغة؛ فهو يمثل السلطة الدينية التقليدية. وهو يسبك تأويل الصوفي لتجربته، ويوجهها ضمن قنوات مقبولة لدى السلطة القائمة. فكيف يحقق ذلك؟ {إنه يحققه} من خلال إعداد طالبه للهدف، ولما يمكن أن يتوقعه على طول الطريق. وهو يوفر في البداية اللون التقليدي الذي ستطبع به التجربة الصوفية، رغم عدم تبلورها، وعيّ المبتدئ {السالك}.

دعونا نلق نظرة على *الرياضات الروحية* لـ "أغناطيوس دي لويولا"[1] مثلاً، وهو دليل {تعليمي} للتصوف الكاثوليكي لا يُقدر بثمن. فتجده، من البداية، يروي عطش وعي المريد بصور عاطفة المسيح. وهذا يظهر بالضبط ما عليه أن يتوقعه في كل خطوة، وأن يشمر لما هو مقدم عليه مما ستسفر عنه وعود الظاهرة. وسنأخذ، بالمثل، مثالاً من التصوف اليهودي مع التحليل الحسيدي القبالي

(1) Ignatius of Loyola (1491-1556)

لمراحل التأمل والنشوة، الواردة في الأطروحة الشهيرة المنبثقة عن حركة حبد[1] الحسيدية في روسيا البيضاء[2]. وتبلغ المسافر على طريق التأمل "النشط" بالتفصيل عن المراحل التي يجب أن يمر بها إذا كانت مسيرته الصوفية تتفق مع التصورات اليهودية الصارمة عن الخوف الخالص، والحب الخالص للإله، وعما إذا كان محمياً من تجاوزات عاطفية لا تخضع للسيطرة. إنها تهيء له الرموز القبالية التقليدية التي بها سيتم وصف هذا المسير من التصوف اليهودي نحو التجربة الإلهية، أو تفسيرها؛ مما سيجعل الطريق سيوافق على إملاءات السلطة حتماً، لاسيما في أكثر نقاط التحول خطورة.

إن الحفاظ على التصوف في إطار السلطة القائمة، يقتضي أن تكون الحلول التوفيقية ضرورية، والوعود لا مفر منها غالباً. وإنه التختلف إلى أبعد حد، كما يمكن المرء أن يتوقع، وذلك وفقاً لمتطلبات مختلف الجماعات الدينية. وأود، في هذا المقام، أن أناقش التصور القبالي للـ"جيلوي إلياهو" Gilluy Eliyahu؛ {أي} "رؤيا النبي إيليا" مثالاً مفيداً للغاية عن مثل هذا الحل التوفيقي. فهو يقدم مثالاً عن أن وجهيْ التصوف؛ المحافظين، و"التقدميين"، يمكن أن يلتحما ليشكلا رمزاً بليغاً واحداً.

عندما برز القباليُّون الأُول على مسرح التاريخ اليهودي، في

---

(١) حبد Habad: اختصار للكلمة العبرية "توخمة-بينه- دعه" أي الحكمة والفهم والمعرفة، وهي حركة حسيدية تختلف عن الحركة الحسيدية الشعبية المعروفة بأنها أقل عاطفية، وأكثر فكرية، برغم صهيونيتها، وتركز على دراسة التوراة والتأمل العقلي. -م-

(2) *Kuntras ha-Hithpa'aluth* by Rabbi Baer, son of Rabbi Shne'ur Zalman of Ladi, printed in the volume *Likkute Be'urim*, Warsaw, 1868.

"لانغدوك"[1] في نهاية القرن الثاني عشر، لم يزعموا أنهم تحدثوا إلى الإله مباشرة، وقد اتخذوا موقفاً وسطاً. فمن ناحية، كانوا يرغبون في توصيل شيء من الواضح أنه لم يأتهم عبر القنوات التقليدية والمقبولة عموماً. ولكن، من ناحية ثانية، لم يستطيعوا أن يطالبوا، لكونهم يهوداً أرثودوكس، لتجربتهم الصوفية الخاصة بالمنزلة نفسها التي يضمرونها للسلطة الدينية لليهودية. فكل الديانات التوحيدية تمتلك تصوراً متميزاً، يمكن المرء أن يسميه فلسفة تاريخها الخاص. ووفق هذا الرأي، فإن الوحي المعبر عن مضامين الدين الأساسية؛ هو الأعظم، وهو الأعلى منزلة، وكل كشف يعقبه هو دونه منزلة وأقل منه حجية. ويُحول هذا التصور بين أي مؤمن حقيقي، وبين أن يجعل أي كشف جديد في المستوى نفسه مع الوحي الأعظم من الماضي؛ وواضح أن هذا ما يخلق مشكلة حقيقية أمام الصوفي؛ ذلك {أن هذا الصوفي} ينسب إلى تجربته الغضة الحية قيمة هائلة. وقد اقتضت هذه الوضعية الحلولَ التوفيقية المردَّدة في المصطلحية الدينية حتماً. وفي اليهودية الحاخامية، ومنها تنامى التصوف القبالي، تم الاعتراف بأعداد مختلفة من الوحي بأنها أصيلة، وبأن كل واحد منها ذو سلطة بطريقته الخاصة، وتلك هي: وحي موسى، والأنبياء، والروح القدس (الذي تحدث في مؤلفي المزامير وأجزاء أخرى من الكتاب المقدس)، ومستقبلو "الصوت السماوي" (الصوت bath kol، يُعتقد أنه كان مسموعاً في العصر التلمودي)، وأخيراً "وحي النبي إيليا". وتمثل كل مرحلة من هذه المراحل درجة أقل من السلطة من المرحلة السابقة عليها. وما يزال

---

(١) لانغدوك Languedoc: مقاطعة فرنسية سابقة هي الآن ضمن إقليم أوكسيتاني Occitanie في جنوب فرنسا. -م-

المبدأ ساريَ المفعول؛ فكل جيل لا يدّعي سوى مستوى معين من الخبرة. ولكن الصوفيين ما يزالون قادرين على خلق مكان لتجربتهم داخل الإطار التقليدي، بشرط أن يجعلوا حده وفقاً لهذا السلّم التنازلي للقيم.

لهذا السبب، لم يدّع القباليّون لأنفسهم إلا منزلة تبدو متواضعة جدّاً {قياساً إلى منزلة} "مستقبلي وحي النبي إيليا". وينبغي أن يوضع في الاعتبار، في هذا الصدد، أن عامل التدقيق كان في غاية الأهمية في مثل هذه التجربة، وأن العامل البصري ثانويٌّ فحسب؛ منح المتصوفة اليهود سماع الصوت أهمية أكثر بكثير من رؤى النور؛ وذلك بسبب أنهم، في المقام الأول، تحت تأثير النظرية الصوفية عن النبوة، المشار إليها أعلاه، بلا أدنى شك.

ومنذ بدايات اليهودية الحاخامية، فإن النبي إيليا كان شخصية محددة بعمق مع الانشغالات المركزية لليهود: فهو الذي يحمل الرسالة الإلهية من جيل إلى جيل، وهو من سيوفّق، في آخر الزمان، بين جميع الآراء المتضاربة، والتقاليد، والعقائد المتجلية في اليهودية[1]؛ فالرجال الأتقياء حقّاً الذين يلتقون به في السوق، ليسوا بأقل من {أصحاب} الرؤى. ولأنه كان ينظر إليه على أنه حارس المثل ideal الديني اليهودي الأمينُ، والوصي الماشيّح وضامن التقاليد، كان من المستحيل أن نفترض أنه أفصح يوماً ما عن أي شيء كان في تناقض جوهري مع التقاليد، أو بلّغه. وهكذا، فإن تفسير التجربة الصوفية، بطبيعتها نفسها، باعتبارها كشفاً {حصَل} من وحي النبي إيليا، يميل إلى تأكيد السلطة التقليدية أكثر من التشكيك فيها.

ومن المهم للغاية أن أول قباليٍّ قال بأنه يكون قد بلغ هذه المزلة،

(1) Cf. the article 'Elijahu' in *Encyclopaedia Judaica*, VI (1930), pp. 487-95.

هو الحاخام "إبراهيم {بن داود} من بوسكيريس"[1] وابنه "إسحاق المكفوف"[2]. كان "إبراهيم بن داود" السلطة الحاخامية الأعظم من جيله في جنوب فرنسا؛ {فهو} رجل متأصل بعمق في التعلم والثقافة التلمودية. ولكنه كان صوفياً في الوقت نفسه، وصاغ تجربته في عبارات محافظة بشكل بيِّن[3]. وحكى هو نفسه في كتاباته أن الروح القدس ظهر له في حجرة دراسته؛ ولكن القباليين قالوا إن النبي إيليا هو الذي ظهر له. وهذا التفسير وحده يمكن أن يكفل عدم نشوء أي صراع بين معارف الحاخام التقليدية، وترجمة تجربته الصوفية إلى مفاهيم جديدة. وعندما واصل الابن، المتأمل الصوفي الخالص، طريق أبيه التصوفي دون ادعاء أي تفوق بارز في السلطة الحاخامية، فقد أُثير الادعاء نفسه بالنسبة له {أيضاً}. وكانت النظريات التي صاغها هو ومدرسته ينظر إليها على أنها الإتمام الشرعي للعقيدة الحاخامية التي كان أتباعها بمنأى عن خطر أي صراع مع السلطة التقليدية. ولكن القوى الهائلة التي كانت تعمل في هذا التصوف، والرموز التي تمَّ بها تبليغ الكشف الجديد، تزيل اللثام عن صراع كثيف مع السلطة التقليدية، إلا أنه غير ضارٌّ قطعاً.

لقد كان هذا منذ بدء القبالة. وسيتم تحقيق الظاهرة نفسها مع وجه مركزي من وجوه تطورها اللاحق. {ذاك هو} "إسحاق لوريا"[4] في القرن السادس عشر. فـ"لُوريا" يمثل كلا جانبيْ التصوف في تطورهما الأكمل. وكان موقفه كله محافظاً تماماً؛ فهو يقبل تماماً السلطة الدينية الراهنة التي تعهَّد بتعزيزها فعلاً؛ وذلك من خلال تحسين أهميتها،

---

(1) Abraham of Posquieres (1120-1197).

(2) Isaac the Blind (1160-1235).

(3) Cf. the chapter on Abraham ben David in my *Reshith ha-Kabbalah* (The Beginnings of the Kabbalah), Jerusalem, 1948, pp. 66-98.

(4) Isaac Luria(1534-1572).

وإعطائها معنى أعمق. ومع ذلك، فإن الأفكار التي استخدمها في هذه المهمة المحافظة على ما يبدو، كانت جديدة تماماً، وتبدو جريئة بشكل مضاعف في سياقها المحافظ. إلا أنها، وبكل جِدتها الصارخة تلك، لم ينظر إليها على أنها شق {لعصا الطاعة} عن السلطة التقليدية. وما جعل ذلك ممكناً، كون سلطة النبي "إيليا" زُعمت لها، وهو ادعاء كان معترفاً به بشكل واسع بفضل شخصية "لوريا" التقية، والمثيرة للإعجاب. وهكذا، أصبح مصدر الإلهام لسلطة "لوريا" سلطة جديدة في ذاتها. ولكن على الرغم من تعريفها ضمن أصناف السلطة التقليدية، فإن هذه السلطة الجديدة، وقد قُبلت في السابق، قد أحدثت تغييرات عميقة في اليهودية، حتى عندما ادَّعى أنصارها أنهم لم يقوموا بشيء من هذا القبيل. ووفقاً للرأي السائد بأن أي وحي جديد هو أقل مرتبة من سابقه، فإن "لوريا" كان متكتماً في ما يتعلق بمصدر إلهامه. ولكن هذا التحفظ لا ينبغي أن يضللنا. فالتجربة الصوفية التي كانت مصدره ما تزال أصيلة مثل أي {قرينة لها}، وما تزال ذات منزلة عالية مثل أي ظاهرة سابقة في عالم اليهودية الحاخامية.

IV

هناك نقطة مهمة أخرى، في ما له صلة بالتأويل المحافظ، ووظيفة
صوف. فلقد قلتُ إن خلفية التصوف وإن التعليم، يقودانه إلى ترجمة
ربته إلى رموز تقليدية بشكل عفوي تماماً. ويعيدنا هذا إلى مشكلة
رمزية. فمسألة تأويل الرموز، بطبيعة الحال، تمثل وفرة من الجوانب.
ن تأكيد واحد من هذه الجوانب في السياق الحالي، لا يقلل من
هية غيرها في سياقات أخر.

إن الرموز، بطبيعتها الخاصة، وسيلة للتعبير عن تجربة هي غير
برة في ذاتها. ولكن هذا الجانب النفسي ليس القصة كلها. فالرموز لها
ظيفة داخل المجتمع البشري أيضاً. وبالفعل، فإنا قد نذهب إلى حد
نول إن من المهام الرئيسية للرموز الدينية الحفاظَ على حيوية التجربة
دينية في وسط تقليدي محافظ[1]. فثراء المعنى الذي يبدو أنها تفيضه؛
ضفي حياة جديدة على التقاليد، هذه التي هي عرضة، دائماً، للجمود
ي قوالب ميتة، وتستمر هذه العملية حتى تموت الرموز نفسها أو
غير.

---

(١) للاطلاع على وظيفة الرمزية في الدين، انظر ندوة *الرمزية الدينية*، تحرير F. Ernest Johnson، نيويورك، ١٩٥٥. ومع ذلك، لا أستطيع دعم وجهة النظر التي طرحها هنا البروفيسور "أبراهام هيشكل" Abraham Heschel، بحال من الأحوال، وهي أن اليهودية الحاخامية دين تشكل خارج أصناف الرمزية.

إن الصوفي الذي يضفي معنى رمزياً جديداً على نصوصه المقدسة، وعلى عقائد دينه وطقوسه، وهذا بالضبط ما فعله جميع المتصوفين تقريباً، وهو ما يقدر دورهم في تاريخ الأديان حق قدره، {الصوفي الذي يفعل ذلك}، يكتشف بعداً جديداً، وعمقاً جديداً في تقليده الخاص. وبتوظيفه للرموز في وصف تجربته الخاصة، وصياغة تأويله لها؛ فهو إنما يحدد، في واقع الأمر، تأكيد السلطة الدينية عن طريق إعادة تأويلها، بغض النظر عما إذا كان ينظر إلى المفاهيم التقليدية باعتبارها رموزاً، أو كان يحاول أن يشرحها مستعيناً بمرموز جديدة. إلا أنه بفتح الأبعاد الرمزية هكذا، فهو إنما يحول سلطة الدين، ورمزيته {عينها} هي وسيلته في هذا التحويل. إنه ينحني للسلطة بتبجيل ورع، ولكن هذا لا يمنعه من تحويلها جذريّاً في بعض الأحيان. {وتراه} يستخدم رموزاً قديمة ويضفي عليها معاني جديدة، كما أنه قد يوظف أخرى جديدة ويمنحها معاني قديمة، وفي كلا الحالتين، نجد علاقات داخلية جدلية بين الجوانب المحافظة، والجوانب الجديدة، {وهي} عناصر التصوف المثمرة.

وثمة سؤال آخر يطرح نفسه: فهل من التدقيق تمييز هذين الموقفين اتجاه السلطة بأنها واعية، وغير واعية؟ وهل يكون كلامنا مبرراً حين نقول: إن السلطة الدينية قوة واعية في ذهن الصوفي، في حين أن صراعه معها كامن في الطبقات اللاواعية من تجربته؟ ها هنا، يمكننا أن نقول كلاماً ذا جدوى لهذا الرأي. فممّا لا شك فيه أن هناك متصوفة يوافق لديهم الخط الفاصل بين الوعي واللاوعي، الخطُّ الفاصل بين ميولهم المحافظة والثورية. ولكن، لا ينبغي أن يؤدي بنا هذا إلى التبسيط المبالغ فيه. فهذه الخطوط الفاصلة ليست واضحة بما يكفي في العادة، وما يكفي من الصراع يحدث بشكل صريح تماماً في بعض الأحيان، وإن الصوفي لعلى وعي بذلك. ففي مثل هذه الحالات هو

يدرك أنه يجب أن يعارض السلطة القائمة، وأنه قد حسم اختياره إما بإيجاد سلطة جديدة، أو بالتخلي عن السلطة برمتها.

لقد كان هذا ديدن القادة الكبار من القائلين بتجديد التعميد Anabaptists الذين لا يمكن إنكار إلهامهم الصوفي، و{كان صنيع} الكويكريين[1] Quakers، ونحن نسوق هذين المثالين اللافتين للنظر، فحسب، من تاريخ المسيحية. وفي اليهودية، فالشيء نفسه ينطبق على زعماء السبتية والحسيدية. والتصنيفات النفسية والتاريخية لا تعني التطابق بحال من الأحوال. فالصوفية كثيراً ما بذلوا قصارى جهدهم للتعبير عن أنفسهم في إطار السلطة العتيدة، ولم يُدفعوا إلى خوض صراع معها إلا حينما وجدوا معارضة كبيرة داخل مجتمعهم، ولو كانت

(١) أطلق اسم "الكويكرز" على أتباع "جورج فوكس" (George Fox) (١٦٢٤-١٦٩١) في إنجلترا في القرن السابع عشر. وجورج فوكس هو الذي أسس جمعية الأصدقاء المنشقة عن الكنيسة البروتستانتية عام ١٦٥٢. وقد أطلق الكويكريون الأوائل على أنفسهم اسم "أطفال النور"، و"أصدقاء في الحقيقة". وهناك العديد من التفسيرات الخاصة بأصل كلمة "كويكر"، ولكن لا أحد منها هو المؤكد. فهو مصطلح خاص بالتأمل أطلقه الأصدقاء في نهاية المطاف، على أنفسهم، بشكل غير رسمي، لأن مبادئ الكويكريين وعاداتهم كانت هي البديل الوحيد لكلمة "حقيقة" التي استُخدمت حين أصبحت العادات الحديثة غير مقبولة. أما "الكويكر"، فهو الاسم الذي يطلق على العضو في جمعية الأصدقاء الدينية الذين يؤمنون بوجود "الرب" داخل الإنسان. وأن التعبد الجماعي هو زمالة في تعبد صامت قائم على الروح دون أي برنامج مسبق، إلا أنه ينشأ عنه صلاة صوتية، "شاهداً"، أو شهادة أو نصيحة. وهم يعتبرون أن عبادة الرب هي الغرض الرئيسي من الحياة الدينية، ويؤمنون بأنه يتحدث إلى جميع الرجال والنساء، من خلال الصوت الداخلي الهادئ. وليس ذلك في الماضي فقط، ولكن في الحاضر أيضاً؛ فوحيه وتواصله مستمر. ويعتبرون أن هذه هي إضافتهم للتجربة الدينية.

راجع فاطمة النمكي: الكويكرز، على هذا الرابط:
-م- esscr.optomatica.com/2013/20130605FW.pptx

أُتيحت لهم فرصة الاختيار لكانوا تجنبوا هذه الصراعات التي لم تكن ضمن ما يَنشدونه. {ويبدو} أنه من السهل البرهنة، في بعض الحالات، على أنهم لم يوردوا بعض التأويلات الجذرية بشكل متصاعد ضمن أفكارهم، إلا بعدما أُجبروا على مثل هذا الصراع.

وتقدم مجلة "جون ويسلي"[(١)]، مؤسس الميثودية Methodism، مثالاً ممتازاً عن مثل هذه الحالة. وقلما {تجد} كيف أن الصوفي المنغمس بجدلية تجربته، قاوم بكل طاقته من أجل تجنب الانجرار إلى صراع مع السلطة القائمة، قلما تجد ذلك وُصف بوضوح كافٍ. لقد كان هذا الصراع مع الكنيسة الإنجليكانية مفروضاً على "ويسلي"، ليس من الداخل، وإنما من الخارج، ولكنه قبله بعد ذلك وخاض معركته بكامل الوعي حتى النهاية. وبقدر ما تسمح لنا به الوثائق المتوفرة بإصدار حكم {ما}، فإنه يبدو أن حالة "فالنتينوس"[(٢)]، الزعيم الغنوصي البارز، كانت على نفس المنوال. وإنا نجد تطوراً مماثلاً في تاريخ الحسيدية، هذه التي لم يكن لدى قياداتها الأولى أي فكرة صراع مع السلطة الحاخامية. وعندما أُجبروا على خوض الصراع، أرخى بعضهم العنان لتصوفهم الروحي؛ ولكن بعد فترة من الزمن، وصلت الحركة وخصومها الحاخاميون إلى حل توفيقي، كان هشّاً في البداية، ولكنه أحرز استقراراً بالتدريج. وبقدر ما أستطيع أن أرى، فإن

(1) John Wesley (1703-1791).

(٢) فالنتينوس Valentinus (نحو ١٠٠-١٦١م): أعظم الغنوصيين، ولد في مصر وتلقى تعليمه في الإسكندرية، وقام بالتدريس في روما ما بين ١٣٥-١٦٠م، وكان، وفقًا للأب ترتليان القرطاجي (١٦٥-٢٢٠م)، مرشّحًا لأن يكون أسقف روما عام ١٤٢م. وقد عرّضته أفكاره الباطنية للفصل من الجماعة. ولم تكن حياة فالنتينوس خارج الكنيسة إلى الحد الذي يمكن المرء أن يدعوه منشقًا... -م-

فهمنا لهذه الأمور مدعَّم قليلاً بالتمييز بين العمليات الواعية وغير الواعية.

ولكن، تحت أي ظروف ينشأ مثل هذا الصراع؟ وما هي العوامل الحاسمة؟ وأي نوع من التصوف يجلب الصراع مع السلطة، وأي نوع لا يجلبه؟ ولسوء الحظ، ليس لدينا أجوبة مُرضية على هذه الأسئلة. فمثل هذه الصراعات لا يمكن التنبؤ بها إلى حد كبير، ولا تتوقف على شخصية الصوفي أو معتقداته أساساً. {وإنما} هي تعتمد على الظروف التاريخية كليّاً، ولكن العلاقة بين الدين والتاريخ تتغير باستمرار، ولا يمكن تقليصها إلى أي قاسم مشترك بسيط. إن الإجابة الصحيحة تتطلب معرفة جميع العوامل التاريخية، والظروف المحددة التي أكبَّ فيها الصوفيون على أنشطتهم. ولكن قد يكون هناك استثناء واحد لهذه الملاحظة: {إنهم} أولئك الصوفية الذين يمكن وصفهم بأنهم متطرفون بالفطرة {ليسوا الوحيدين}، {وهي} صفة شخصية محددة لا تقتصر على الصوفية وحدهم بحال. فهناك عدد لا يحصى من الناس ممن ينزعون بطبيعتهم إلى الصياغة المتطرفة لأفكارهم، وهم يحتكون بالسلطة من أي نوع، ولا صبر لديهم، كيف ما كان، لتحمل رعونة تابعيهم. ولا يلزم عن هذا أن يكونوا صوفيين بالضرورة ليدخلوا في معارضة مع السلطة القائمة. ولكن إذا أصبحوا صوفيين يصبح هذا الاتجاه الراديكالي ملحوظاً بشكل خاص، كما هو الحال لدى "جورج فوكس" في بداية حركة "كويكر" الإنجليزية.

ثم، إنه ليس إلاّ في الحالة النادرة والمتطرفة من التصوف العدمي فقط، إذ تجد مذاهبه تنغمس في مثل هذا الصراع. وإلا فإن المذاهب التي تمّ التعبير عنها بأقصى قدر من القوة في أوقات وأماكن معينة، دون

أن تؤدي إلى أي نزاع مهما كان، يمكن أن تُذكي صراعات عنيفة، في ظل ظروف تاريخية أخرى.

وبطبيعة الحال، فإن جدلية الرمزية موجودة دائماً، وقد تحدثنا عنها؛ ولكن ما إذا كانت تؤدي إلى صراع مفتوح مع السلطة؛ {فالأمر} يتوقف على عوامل خارجية. من هنا، فإن تاريخ التصوف الكاثوليكي يحتوي على أمثلة مشهورة، ومؤرخ التصوف يمكن أن يستفيد فائدة ضئيلة من محاولات الاعتذار لإثبات أن مذهبين اثنين؛ أحدهما قد قُبل من الكنيسة، بينما أُدين الآخر بالهرطقة، يبدوان متشابهين للعيان، ولكنهما مختلفان جوهرياً في حقيقة الأمر. وقد فسّر التصوف المسيحي الطمأنيني[1] هذا {الأمر} بإسهاب[2]. أما في الكنيسة الإسبانية، ولأن المذاهب لم تكن مذاهب الطمأنينة كما صاغها ممثلوها أصلاً، فقد تغيرت عندما أُدينت "مدام غيون"[3]؛ وما قد تغيّر هو الوضع التاريخي.

وإن أحد أكثر الصراعات مأساوية في تاريخ الكنيسة يجلي كيف

---

(١) Quietism: عقيدة صوفية مستوحاة من أعمال اللاهوتي الإسباني "ميجال مولينوس" Miguel de Molinos (١٦٢٨-١٦٩٦) الذي أدين على يد الكنيسة عام ١٦٨٧، وانتشرت في فرنسا على يد "مدام غيون" Madame Guyon، أرملة صغيرة متصوفة، ومتعالية قليلاً، في نهاية القرن السابع عشر. ويقوم الكمال المسيحي، وفق هذه العقيدة، على السكينة/الهدوء، وهذا يعني: "الحب النقي" وتأمل الإله، في غياب أي نشاط خاص للروح. -م-

(2) In this connection it is interesting to compare two so different accounts as those of Heinrich Heppe, *Geschichte der quietischen Mystik in der katholischen Kirche*, Berlin, 1875, and Ronald A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford, 1950.

(3) Madame Guyon (1648-1717).

يمكن أن ينشأ صراع مثل هذا ضد إرادة المشاركين الرئيسيين، إذا كان وضع تاريخي ما ليس له أي صلة، كيف ما كانت، بالمذاهب الصوفية يجعلها تبدو مرغوباً فيها.

وإنّا واجدون الوضع نفسه في الحسيدية. فعندما طرح "إسرائيل بعل شيم"[1]، مؤسس الحسيدية البولندية في القرن الثامن عشر، الأطروحة الصوفية التي ترى بأن الالتحام والالتصاق بالإله[2] (ديفيقوت) أفضل من دراسة الكتب، فقد أثارت معارضة كبيرة، واستُشهد بها، في كل جدل مناهض للحسيديين، على أساس أنها دليل على نزعة الحركة الهدامة، ومناهضة لتيارات الحاخامية. ولكن النظرية نفسها بالضبط، قد تمّ تقديمها قبل مائتي عام من قبل سلطة لا تقل صوفية، من "إسحاق لوريا" نفسه في صفد دون أن تثير أدنى عداء. لم تكن {إذاً} الأطروحة هي التي تغيرت، وإنما هو المناخ التاريخي.

(1) Israel Baal Shem (1698-1760).

- إسرائيل بن عزز المعروف ببعل شمطوب، أي العارف بالله، أو بأسرار الاسم الأعظم، وهو من أهل السلوك، وطريقته الحسيدية، من الحصيد وهو ما تبقى من الأرض من الزروع لا يبلغه المنجل. فالحصيديون هم البقية الصالحة، وهم المتقون. والتقوى عند شمطوب هي أن لا ترى في الوجود بنباته وحيوانه وجماده إلا الله. وهو حلولي يقول إن العالم بالنسبة لله هو كالصَّدفة بالنسبة للحيوان، فهي خارجه ولكنها جزء منه.

وهناك معلومات ضافية أخرى عن معتقداته في قرابة الصفحتين؛ انظرها في عبد المنعم الحفني: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت، ص٧٦-٧٨. ولا ننسى ملاحظة أن الحفني أورد الحسيدية بالصاد، وشرح ذلك كما مر، وأوردتها بالسين، وهذا لا يمنع أن يكون اشتقاق الحفني صواباً طبعاً. -م-

(٢) الحق أني استفدت هنا في ترجمة الكلمة الإنجليزية Communion with God بما أوردت أعلاه، مما أدرجه John Owen Of Communion with God the Father, Son and Holy Ghost, http://www.ccel.org/ccel/owen/communion.html, Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library -م-

قد كنا أشرنا، في ما سبق، إلى موقف الصوفيين من السلطة. أما في ما يتعلق بالجهود التي تفرغها السلطات بغية احتواء مظاهر الصوفية في الإطار التقليدي، فقد أوضحنا أنها عادة ما تبذل قصارى جهدها لوضع العراقيل في طريق الصوفي. فهي لا تخصه بأي تشجيع، وفي نهاية المطاف سترعبه العراقيل، وتعيده إلى الطرق القديمة المعتادة، وتلك هي بغيتها الأفضل.

لقد أظهرت كل الديانات الكبرى المؤسسية نفوراً ملحوظاً من التصوف العلماني، أي من الصوفية الجهال الذين يعتقدون، مأخوذين بحماسة تجربتهم، بأنهم يستطيعون الاستغناء عن القنوات التقليدية والمعتمدة في الحياة الدينية. فبقدر ما كان الصوفي المرشح للتنوير الصوفي أقل تعليماً، وبقدر ما يعرف أقل من اللاهوت، بقدر ما سيكون خطر مواجهته مع السلطة أكبر. وبغضّ النظر عن المضمون المحدّد للكتب الصوفية المكتوبة من وجهة نظر السلطة التقليدية؛ فإن هذه الكتب توضح هذه النقطة. فقد حاولت السلطة اليهودية، على سبيل المثال، أن تتجنب الصراعات من خلال تقييد الحق في الإقبال على التصوف التطبيقي، وعلى التنظير بالنسبة لعلماء التلمود المدربين تدريباً كاملاً. فكل كتب التعليمية القبالية تقتبس تحذير "ابن ميمون" "لا أحد يستطيع دخول الجنة [مملكة التصوف] ممن لم يأخذ شِبْعه من الخبز واللحم، أولاً"[1]، أي النوْل المشترك للتعلم الحاخامي الحصيف.

ولابد من الاعتراف بأن مثل هذه التحذيرات لم تكن فعالة بما يكفي، فتاريخ الأديان الكبرى يزخر بالتصوف العلماني، وبالحركات الناجمة عنه. وفي تاريخ المسيحية، يتمثل التصوف اللائكي في حركات

---

(1) Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhoth Yesode ha-Torah*, IV, 13.

من مثل: الغنوصيين، وإخوة الروح الحرة[١]، و"الألومباردوس"[٢] الاسبانيين، والطوائف البروتستانتية في القرون الأربعة الماضية.

صحيح أن الكنيسة قد وصفت كل هذه الحركات بأنها مهرطقة، ولكن في اليهودية، لم تكن هذه هي الحال دائماً. فعلى الرغم من أن العديد من كبار القباليين قد استوفوا متطلبات تحذير "موسى بن ميمون" المحافظ تماماً، كان هناك دائماً قباليون لم يكونوا على دراية جيدة بالمعرفة الحاخامية، أو لم يكن لديهم التعليم التلمودي الكامل على كل حال. والمثال على ذلك، وهو الأكثر شهرة من كل المتصوفة اليهود في القرون الأخيرة، هو "إسرائيل بعل شيم" مؤسس الحسيدية البولندية. وكانت "معرفته" بالمعنى التقليدي للكلمة هزيلة جدّاً؛ فلم يكن لديه أي معلّم من دم ولحم، ليأخذ بيده في طريقه؛ والموجه الروحي الوحيد الذي كان ألمح إلّيه هو النبي "أخِيّا الشّيلونيّ"[٣] الذي كان معه في اتصال روحي وبصري متواصل. لقد كان صوفيّاً علمانيّاً

---

(١) إخوة الروح الحرة Brethren of the Free Spirit: حركة علمانية مسيحية، ازدهرت في شمال أوروبا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ودخل أعضاؤها، بمناهضتهم للقانون، وفرديتهم في الرؤية، دخلوا في صراع مع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وأعلن البابا "كليمنت" الخامس هرطقتهم في مجلس فينا (١٣١١- ١٣١٢)، واضطهدوا، نتيجة لذلك، من قبل السلطة الزمنية والروحية في ذلك الوقت. -م-

(٢) المتنورون الإسبان The Spanish Alumbrados: مجموعة من الصوفيين الإسبان في القرن السادس عشر، أدينوا بالهرطقة من قبل محاكم التفتيش. -م-

(3) Ahijah of Shiloh.

أخيّا هاشلوني، والمعروف بأخيّا الشيلوني أيضاً، كان نبي شيلوه (سفر الملوك ١١ : ٢٩) من العهد القديم. ويعتبر، في التقليد الحاخامي، واحداً من أطول الأنبياء عمراً، ويتم تكريمه باعتباره واحداً من القديسين السبعة الصالحين الذين حموا العالم من التدمير بفضل تقواهم. وفي الكتاب المقدس يتم التعرف على أخيّا بأنه حفيد إيلي الكاهن المقدس لشيلوه المقدسة. -م-

بحثاً بكل اختصار، والتصوف العلماني كان عاملاً حيويّاً في تطور الحركة التي أسسها. ومع ذلك، فإن هذه الحركة ظفرت باعتراف السلطة التقليدية (بالرغم من ثمن الحل الوسط الباهظ). {أما} الحركات الأخرى التي لعب فيها التصوف اللاتكي دوراً مهمّاً، فلم تتمكن من نيل هذا الاعتراف، كالسبتيين[1] على سبيل المثال، وأُجبرت على صراع مفتوح مع السلطة الحاخامية.

ما زال للسلطات الدينية، في الديانات التوحيدية خاصة، وسيلة أخرى بعدُ لتفادي الصراعات مع صوفيي المجتمع، وتمثلت في تحميلهم مسؤولية اجتماعية. لقد مارست ضغوطاً على المتصوفة حتى يختلطوا بالعامة البسطاء، ويشاركوهم في أنشطتهم، بدلاً من البقاء في ما بينهم في تجمعات "المستنيرين". وفي المسيحية، حيث منذ بدايات الرهبانية، كان المتصوفة قادرين دائماً على الاحتشاد، وهذا الاتجاه لم

(١) المجيئيون أو السبتيون Sabatians: مجموعة من الشيع الأمريكية التي انشقت عن الكنيسة البروتستانتية المعمدانية في القرن التاسع عشر، حيث تبع السبتيون شخصاً يدعى "وليم ميلر" ادّعى أنه توصل، عن طريق دراسة نبوات دانيال، أن مجيء المسيح الثاني سيكون في ربيع سنة ١٨٤٣م، وقد أعلن ذلك سنة ١٨٣١م قولاً وكتابة. وهو أمريكي أسس هذه الحركة، وانفصل عن الكنيسة المعمدانية، ليؤسس أقدم فرقة من فرق المجيئيين، وبدأ حياته التبشيرية عام ١٨٣٣م، وأسس أول كنيسة مجيئية في واشنطن في عام ١٨٤٤م. ثم نظمت "هيلين وايت"، من مواليد ولاية ماين، أحوال هذه الفرقة، ووضعت قوانينها، وصارت الفرقة تنظر إليها كنبي ورسول للرب يسوع المسيح- بحسب معتقدهم الباطل. اتخذ أتباع ميلر اسم "كنيسة حلول اليوم السابع"، أو "المجيئية"، اسماً رسميّاً لها عام ١٨٦٠م، ويسمون- أيضاً- "السبتيون"، وذلك لأنهم يؤمنون أن المسيح سيجيء للمرة الثانية يوم السبت، وهو نهاية الأسبوع، ولذا يقال لهم- أيضاً- المجيئيون في اليوم السابع Seventh-day Adventist، ويسمون أيضاً بـ"الأدفنتست" Adventist من "أدفنتوس" اللاتينية، وهي بمعنى المجيء. ولهم، طبعاً، ترهات مشهورة عن يوم السبت. -م-

يكن واضحاً دائماً وضوحَه في اليهودية. فمنذ الأزمنة التلمودية، نجد أموراً لا جدال فيه اتجاه السماح للمتصوفة بتنظيم تجمعات خاصة بهم. ولقد أصر الحاخامات، كرّة بعد أخرى، على أن تجربة الصوفية، "حب الإله"، ينبغي أن تتأكد من خلال النشاط في المجتمع البشري، أي لم يكف الفرد أن يُفيض روحه للإله {فقط}. ولن أتحدث في هذا المقام عن هذا الاتجاه بالتفصيل، وإنما يكفي القول بأنه كان فعالاً جدّاً في "ترويض" الصوفية، واحتجازهم ضمن الحدود التي تفرضها السلطة التقليدية.

وفي معارضة مضادة، وغير قابلة للتوافق مع كل هذه المحاولات لتخفيف التوتر بين التصوف والسلطة الدينية، تنتصب الحالة القصوى على قدميها في الصوفية العدمية؛ حيث يتم لديها رفض جميع السلط باسم التجربة الصوفية أو التنوير. وللوهلة الأولى، يبدو الصوفي العدمي الأكثرَ حرية، والأكثر وفاء لمداركه المركزية؛ ولأنه بلغ أعلى غاية من التجربة الصوفية، أي إذابة جميع الأشكال، فإنه يمد تبصره الصوفي إلى علاقته بالعالم الحقيقي، أي يمكن القول، إنه يرفض كل القيم، و{يرفض} السلطة التي تضمن شرعيتها وسريانها. إلا أنه هو الأكثر تقييداً، من وجهة نظر تاريخية، وغير الحر من بين الصوفية، وذلك لأن الواقع التاريخي كما يتجسد في المجتمع البشري، يمنعه، أكثر بكثير من أي صوفي آخر، من أن يذيع رسالته علناً. وهذا الأمر يفسر لماذا {نجد} وثائق التصوف العدمي نادرة للغاية. وقد قامت السلطات بمنعها وتدميرها بسبب طابعها التخريبي؛ أما كيف وصلت إلينا، فذلك لأن واضعيها عمدوا إلى غموض التعبير الذي يجعل تفسيرنا للنصوص مشكوكاً فيه. وهذا يفسر، مثلاً، لماذا يظل الطابع العدمي لبعض المذاهب الصوفية، ليس كما هو عند الإسماعيليين والدروز بخاصة،

وإنما كما هو لدى فرق من مثل الطريقة البكتاشية للدراويش[1] أيضاً، لماذا يظل موضوعَ سجالٍ. ومن ناحية أخرى، فقد تسبب مثل هذا الغموض المتعمد في تلك الكتابات في الاشتباه في التصوف العدمي مراراً وتكراراً.

وبما أن المصادر الأصلية للغنوصية[2] العدمية في القرن الثاني لم تصل إلينا، فإنه يبدو لي بأننا لا نملك تدويناً لا لبس فيه أشد إثارة للإعجاب عن تصوف عدمي، من الكتاب البولندي عن كلمات الرب، حيث قام تلاميذ "يعقوب فرانك"[3] بتدوين تعاليم معلمهم بعد تلفظه هو بكلماته[4]. قد كنت حللت، في مواضع أخرى، الظروف التي

---

(١) الطريقة البكتاشية طريقة صوفية شيعية الحقيقة والمنشإ، ولكنها مع ذلك تربت وترعرعت في بلاد أهل السنة في تركيا ومصر. تنسب هذه الطريقة إلى خنكار الحاج محمد بكتاش الخراساني النيسابوري المولود سنة ٦٤٦هـ، ١٢٤٨م، وينسب نفسه إلى آل البيت.

راجع عبد الرحمن عبد الخالق: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، الكويت: مكتبة ابن تيمية للطبع والنشر والتوزيع، ط٢، ص.٤٠٩ -م-

(٢) تجد المادة القيمة المعتمدة التي تقيم عليها تحليلاً لإمكانات التصوف العدمي متوفرة في كتاب:

Hans Jonas: in *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen, 1933.

ولكننا نعتمد كلياً على الاقتباسات والتقارير التي ينقلها خصوم الغنوصية الكاثوليكيون، ولم يتم الحفاظ على النصوص الأصلية كاملة. راجع أيضاً:

Herbert Liboron, *Die korpokratianische Gnosis*, Leipzig, 1938.

(3) Jacob Frank (1726-1791).

(٤) يمكن العثور، حتى الآن، على اقتباسات وملاحظات واسعة من هذا الكتاب، فقط، في مؤلف "ألكسندر كروشار":

- Alexander KRausha, *Frank i Frankisci Polscy*, 2. Vol, Cracow, 1895.

وقد فقدت المخطوطات التي استخدمها "كروشار" خلال الحرب العالمية الثانية عندما دمرت المكتبات البولندية بالكامل تقريباً. ولم يتم العثور على مخطوطة غير مكتملة لهذه الملاحظات إلا مؤخراً في مكتبة جامعة كراكوف.

جعلت انفجار التصوف العدمي داخل مجتمع منتظم بإحكام، وسلطوي مثل اليهودية الحاخامية ممكناً[1]. وقد لعبت الماشيحانية والتصوف دوراً متساوياً في بلورة هذه الأفكار التي انبعثت من الجناح الغالي للحركة السبتية[2].

ما يهمنا في هذا المقام، هو الطريقة التي أمكن أن تجد بها التجربة الصوفية لاتصال الإنسان بمصدره البدئي للحياة تعبيرَها في رمز يختزن نفي السلطة. وليست هذه "الحياة"، مع ذلك، الحياة المتناغمة مع كل الأشياء ذات الصلة بالإله، و{مع} العالم المنتظم بالقانون السماوي، والخاضع لسلطته، ولكنها شيء مختلف جدّاً. ولن تتوقف هذه "الحياة"، الحرة بكاملها، وغير المقيدة بأي قانون أو سلطة، عن إنتاج أشكال، ثم تدمير ما كانت أنتجته. إنها الفوضى، الفوضى في كل الكائنات الحية. وفي هذا المرجل المغليّ، في هذه السلسلة من الدمار، يغطس الصوفي. وبالنسبة إليه، هي تجربة الإنسان في آخر المطاف. أما بالنسبة لـ "فرانك"، فكان الدمار الفوضوي يمثل كل الإشراقة الشيطانية، وجميع نغمات كلمة "حياة" وإيحاءاتها الإيجابية. إن المتصوف العدمي ينحدر إلى الهاوية، {هناك}، حيث تولد حرية الأشياء الحية؛ إنه يمر عبر كل التجسيدات والأشكال التي تترامى في طريقه، ولا ينغمس في أي منها. ولكي يحظى بإكسير الحياة، {تراه} غير راضٍ بأن يلغي كل القيم والقوانين وينسخها {فحسب}، و{إنما} يدوسها بقدمه ويستبيحها. وفي هذا التأويل الجذري لرمز ما، فإن

---

(1) Cf. My article, 'Le mouvement sabbataiste en Pologne', *Revue de l'histoire des religions*, CLIII-CLIV (1953-4), especially the last section, CLIV, pp. 42-77.

(2) Cf. the detailed account in my two-volume Hebrew work, Shabbetai Zevi, Tel Aviv, 1957.

عنصر حياة التجربة الصوفية قد تمت المزاوجة بينه وبين قدرته التدميرية الممكنة. وغني عن القول، إن مثل هذا التصوف كان ينبغي اعتباره، من وجهة نظر المجتمع ومؤسساته، ملكية شيطانية. وإنه لعلامة على واحدة من التوترات الهائلة التي مرت عبر تاريخ اليهودية، أن هذه الرؤى الأكثر تدميراً، كان ينبغي أن تصاغ في شكلها الأكثر تقييداً من لدن أولئك الذين تمردوا على القانون اليهودي، وجمحوا بعيداً عن اليهودية.

V

يبدو لي أن الشهادة التي وصلتنا من الحاخام "مندل توروم" من ريمانوف Mendel Torum of Rymanów (توفي عام ١٨١٤)[1]، أحد قديسي الحسيدية الكبار، تلقي الضوء على هذه المشكلة برمتها، مشكلة العلاقة بين السلطة والتصوف. واسمحوا لي أن أحاول تفسير هذه الشهادة: إن الوحي الممنوح لإسرائيل على جبل سيناء هو مجموعة محددة من العقائد، كما يعرف الجميع، هي استدعاء للمجتمع البشري، ومعناها واضح تماماً، وليس صيغة صوفية مفتوحة على تأويل لا نهائي. ولكن مهلاً، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو؛ هل العنصر الإلهي من هذا الوحي حقّاً؟ وقد نوقشت المسألة في التلمود قبل الآن[2]. فعندما تلقى أطفال إسرائيل الوصايا العشر، ماذا أمكنهم أن يسمعوا حقّاً؟ وما الذي سمعوه؟ وقد ذهبت بعض الآراء إلى أن جميع الوصايا كانت تتحدث إلى أطفال إسرائيل مباشرة من قِبل الصوت الإلهي، بينما قال آخرون إن الوصيتين الأوليين: "أنا الرب إلهك"، و"لا يكن لك آلهة أخرى أمامي" (سفر الخروج ٢٠: ٢-٣) فقط، قد تم تبليغهما مباشرة، ثم إن الناس طغوا، ولم يعودوا قادرين على تحمل

(1) Quoted by Ahron Markus, in *Der Chassidismus*, Pleschen, 1901, p. 239, from *Torath Menahem*, a collection of some sermons of the Rabbi of Rymanów.

(2) Makkoth, 242.

الصوت الإلهي. وهكذا، اضطروا إلى تلقي الوصايا المتبقية من خلال موسى، فهو وحده كان قادراً على الصمود أمام الصوت الإلهي، كما كان هو من كرر بصوت الإنسان تلك التعليمات للسلطة العليا التي هي الوصايا العشر.

إن هذه الفكرة، فكرة موسى باعتباره مترجماً للصوت الإلهي للشعب، تم تطويرها من قبل موسى بن ميمون بشكل أكثر جذرية[1]، وهي التي حملت أفكارُ الحاخام "مندل" من ريمانوف خلاصتَها النهائية. ففي رأيه، حتى الوصيتان الأوليان لم تبلَغا مباشرة إلى كل الشعب اليهودي. وكل ما سمعته إسرائيل هو *الألف* الذي به تبدأ الوصية الأولى في النص العبري، *الألف* من الكلمة: أنوخي anokhi، "أنا". ويبدو لي هذا تصريحاً ملحوظاً للغاية يقدح زناد التفكير كثيراً. {هذا} بسبب أن الحرف الصامت Consonant *ألف* في العبرية لا يمثل شيئاً أكثر من الوضع الذي تتخذه الحنجرة عندما تبدأ كلمة بصائت Vowel. وهكذا، يمكن أن يقال *ألف* للدلالة على مصدر كل صوت جلي، والواقع أن القباليين يعتبرونه دائماً الجذر الروحي لجميع الحروف الأخرى، ويحيط في جوهره بالأبجدية كلها، ومن ثم بكل العناصر

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ٢، ٣٣، ويطرح ابن ميمون قضية أنه قيل إن أطفال إسرائيل، في أي مكان، في المقاطع التي تتعامل مع الوحي على جبل سيناء، قد سمعوا كلمات، يعني أنهم سمعوا ما ليس ملفوظاً من الصوت، وأن موسى فقط سمع الكلمات (بمعناها المنطوق) وبلّغها.
- "وحتى عندما تتم الإشارة إلى سماع الكلمات، فإن المقصود من التلقي هو الصوت. فموسى هو الوحيد الذي سمع الكلمات، وأبلغها إلى الشعب"، هذا المقطع كله بين مزدوجتين، ترجمته بنصه من كتاب موسى بن ميمون:
The Guide for the perplexed, **Tanslated from the original Arabic Text by M. Feindlander Second edition published 1904, Reprinted 1910, 1919, 1925, 1928, 1936, 1942, 1947 and 1951, p. 222.** [المترجم]

أخرى للخطاب البشري[١]. ولكي تسمع *الألف* يجب ألا تسمع معه
شيئاً، إنه الاستعداد لكل لغة مسموعة، إلا أنه، في ذاته، لا ينقل معنى
محدداً وخاصاً. وهكذا، سيكون الحاخام "مندل" قد حوَّل الوحي على
جبل سيناء، بسبب تصريحه الجريء أن الوحي الفعلي لإسرائيل يتكون
من *الألف* فقط، حوله إلى كشف[٢] صوفي، مشبع بمعنى لا نهائي،
لكنه بدون معنى محدد. وحتى يصبح أساساً للسلطة الدينية، كان
يجب أن يترجم إلى لغة بشرية، وهذا ما قام به موسى {فعلاً}. وعلى
ضوء ذلك، فإن كل كلام ترتكز عليه السلطة، سيصبح، مهما كان
صالحاً أو جليلاً، تأويلاً إنسانياً لشيء يتعالى عليه[٣]. وبمجرد أن تصبح
التجربة الصوفية في {مجرى} التاريخ، فإنها تُنقل إلى أمة كاملة،
تشكل رابطاً بين تلك الأمة والإله. ولكن العنصر الإلهي حقّاً في هذا

---

١) ويعبر عن هذا الرأي يعقوب كوهن Jacob Kohen من سوريا في بداية شرحه القبالي للحروف العبرية، والذي نشرته في ***Madda'e ha- Yahaduth*** الجزء الثاني، عام ١٩٢٧، وفي الصفحة ٢٠٣ خاصة.

١) الحقيقة أن المؤلف استعمل كلمة revelation في الموضعين؛ ولكني ترجمت الأولى بالوحي لأن الحديث كان عن الوحي الحقيقي، بينما ترجمت الثانية بالكشف لأنه كان عن الكشف الصوفي فعلاً، حتى وإن زعموه وحياً. -م-

٢) إن هذا الرأي، كما لفت صديقي "إرنست سيمون" Ernest Simon انتباهي، معبر عنه بعناية كبيرة، وفي شكل يحيل على لغة المتصوفة، لدى "فرانز روزنزويغ" Franz Rosenzweig في رسالة إلى "مارتن بوبر" Martin Buber عام ١٩٢٥، وينكر فيها أن الوحي على جبل سيناء قدم قوانين. "إن المضمون الفوري الوحيد للوحي... هو الوحي نفسه؛ مع *va- yered* [نزل، سفر الخروج، ١٩ : ٢٠]. وهو مكتمل في الأساس، ومع *va- yedabber* [تكلم. سفر الخروج، ٢٠ : ١] يستهل التأويل، وأكثر من ذلك بكثير مع "أنوخي" anokhi [الـ"أنا" في بداية الوصايا العشر]".

Cf. Franz Rosenzweig, *Briejt*, Berlin, 1935. p. 535; English translation in F. Rosenzweig, *On jewish Learning*, ed. N. N. Glatzer, New York, 1955, p. 118

الوحي، *الألف* الهائلة، لم يكن كافياً، في ذاته، للتعبير عن الرسالة الإلهية، وكان، هو في ذاته، أكبر مما يستطيع المجتمع أن يتحمل. فالنبي وحده الذي مُكّن حتى يبلغ هذا الصوت غير الملفوظ للمجتمع. إنها التجربة الصوفية التي حبلت بالسلطة ووضعتها.

٢. معنى التوراة في التصوف اليهودي

I

التصوف اليهودي[١] هو مجموع المحاولات التي بذلت لوضع تأويل صوفي لمضمون اليهودية الحاخامية كما تبلور في فترة الهيكل الثاني وبعدها. ومن الواضح، أن عملية التبلور لابد وأنها كانت متقدمة إلى حد ما، قبل أن يحدث مثل هذا التطور. وينطبق هذا على نموذج اليهودية التي ارتكزت على القانون والتي تعهد "فيلون الإسكندري"[٢] بتفسيرها، وعلى اليهودية التلمودية الأكثر تطوراً وهي التي استندت عليها جهود القباليين في العصور الوسطى. وإني لا أعتزم، في هذا

(١) كتبها المؤلف بحروف كبيرة كلها JEWESH. -م-

(٢) حين زحف الإسكندر الأكبر بجيشه إلى مصر سنة ٣٣٢ ق.م، وقبل أن يتابع تقدمه شرقاً لفتح العالم، أسّس مدينة هناك دعاها الإسكندرية أصبحت لاحقاً مركزاً للحضارة اليونانية. في هذه المدينة، وُلد نحو سنة ٢٠ ق.م فاتح من نوع آخر، فاتح سلاحه الحجج الفلسفية لا السيوف والرماح. وهو معروف باسم "فيلون الإسكندري"، أو "فيلون" اليهودي بسبب خلفيته اليهودية. وكان الشتات الذي حدث بعد دمار أورشليم سنة ٦٠٧ ق.م، قد أدى إلى استقرار يهود كثيرين في مصر، حيث عاش الآلاف منهم في مدينة الإسكندرية. لكن كان هنالك خلافات بين هؤلاء اليهود وجيرانهم اليونانيين. فقد رفض اليهود عبادة الآلهة اليونانية، فيما سخر اليونانيون من الأسفار العبرانية. ونظراً لثقافة فيلون اليونانية، ونشأته اليهودية، كان على علم بطبيعة هذه الخلافات. وقد اعتبر أن الديانة اليهودية هي الديانة الحق. فحاول، ولكن بغير الأساليب التي اعتمدها غيره، أن يهدي غير اليهود إلى الله بطريقة سلمية، ويجعل الديانة اليهودية مقبولة في نظرهم. -م-

المقام، مناقشة المشاكل التاريخية التي ينطوي عليها تطور التصوف اليهودي، والقبالة تحديداً؛ فلقد قمت بهذا في موضع آخر، وفي مؤلفي: *الاتجاهات الرئيسة في التصوف اليهودي*[1] خاصة. ويكفيني القول، إن الموضوع الذي أرغب في مناقشته يحتل موقعاً مركزياً في التصوف اليهودي.

في نظام ديني يقوم على الوحي الإلهي، وعلى قبول الكتب المقدسة التي تحدد مضمونه، فإن الأسئلة المتعلقة بطبيعة هذا الوحي، كما هو مبين في الكتب المقدسة، ذات أهمية قصوى بلا ريب. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الأسئلة تصبح ملحة بشدة في أوقات الأزمات، والتصوف ظاهرةً تاريخيةً هو نتاج أزمات. فالمتصوفة أناس يكتشفون المعنى الكامن في دينهم التقليدي، بسبب من تجربتهم الداخلية الخاصة، وتبصرهم المتعلق بهذه التجربة. وعندما لم تقدهم تجربتهم وتبصرهم إلى كسر العلاقة بمؤسسات دينهم، كان لا مفر من أن ينبروا لمسألتين اثنتين: كيف وجدوا أن تجربتهم الخاصة منعكسة في النصوص المقدسة، ومتوقَّعة فيها؟ ثم، كيف يمكن أن تكون رؤيتهم للعالم منسجمة مع وجهة النظر المقبولة لدى تقاليدهم؟[2]. من المعروف أن التأويلات الاستعارية تنشأ تلقائياً عندما يتطلب صراع ما بين الأفكار الجديدة، وتلك المعبر عنها في الكتب المقدسة، ضربا من

---

(١) الحق أن هذا المؤلف: *Major Trends in Jewish Mysticism* هو ما كنت أفكر في ترجمته، ولكن بدا لي أن هذا الذي بين أيدينا أولى منه في الخطوة الأولى، لأنه يعرفنا على مصطلح القبالة بداية، ثم يأتي بعده تياراتها، بل أرغب في ترجمة كل أعمال هذا المؤلف التي أمتلكها بالإنجليزية إن بارك الله في العمر، ووجدت تشجيعا من أي كان. -م-

(٢) راجع الفصل الأول حيث نوقشت هذه النقطة بالتفصيل.

الحل التوفيقي. وما ينطبق على التأويل الاستعاري، تجده قابلاً للتطبيق أكثر على التفسير الصوفي لمثل تلك النصوص.

ليس في النية، هنا، أن أناقش التفسير الصوفي في تطبيقه الملموس على الكتاب المقدس. فقد كتب متصوفون يهود عدداً ضخماً من الكتب في محاولة منهم للعثور على أفكارهم الخاصة، أو قراءتها، في النصوص الكتابية. وإن جزءاً كبيراً من الأدب القبالي يتكون من تعليقات على الكتاب المقدس، {وفي مقدمتها} أسفار موسى الخمسة، والمخطوطات الخمس، والمزامير، ونشيد الأنشاد، وسفر راعوث، وسفر الجامعة. وقد وجدت العديد من العقول القبالية المنتجة هذا وسيلة ملائمة للتعبير عن أفكارها الخاصة، فبدت، وهي تفعل ذلك، وكأنها تتدفق من كلمات الكتاب المقدس. {لذلك}؛ فليس من السهل أبداً تحديد ما إذا كان النص الكتابي قد ألهم التفسير، في حالة بعينها، ، أو ما إذا كان التفسير عُدة مدبرة، إنما وُضعت بقصد وتأن بغية سد الفجوات بين الرؤية القديمة والرؤية الجديدة من خلال قراء أفكار جديدة تماماً في النص. ولكن هذا يبدو وكأنه اتخذ، لربما، وجهة نظر متطقية تماماً عما يدور في ذهن المتصوف. وفي الواقع، فإن عمليات تفكير المتصوفة تكون لا واعية في شق كبير منها، وقد يكونون غير مدركين تمام الإدراك الصدامَ الناشب بين القديم والجديد، وذلك هو صيد المؤرخ المأمول بشغف. إنهم غارقون تماماً في التقاليد الدينية التي ترعرعوا فيها، وكثير من المفاهيم التي تصدم القارئ الحديث مثل تشوهات شديدة الغرابة لنص ينبثق من مفهوم الكتاب المقدس، يبدو طبيعيّاً جدّاً بالنسبة للمتصوف. وما يمكن المرء أن يقوله بيقين عن القباليين، هو: إنهم تقليديون، وقد بذلوا قصارى جهدهم ليظلوا كذلك، كما هو جلي في كلمة قبالاه نفسها، والتي هي واحدة من المفردات العبرية لـ "تقليد".

وبالتالي، فإنه من المهم بالنسبة إلينا، أن نفهم الافتراضات الأساسية الكامنة خلف التأويل الملموس للمتصوفة. وتلك هي القضية التي سنناقش الآن. وإننا لسنا مرتهنين، ونحن نسعى إلى ذلك، للتخمينات أو الاستدلالات المستمدة من التفسيرات، لأن المتصوفين قد خلفوا لنا صياغات دقيقة للغاية، ومجليةً أفكارهم. إن التأملات الصوفية في طبيعة التوراة تسير جنبا إلى جنب مع تطور مبادئ معينة عامة. فبعض الأفكار الصوفية ذات تاريخ غريب جدا، وليست متداولة بين كل القباليين، وإنما هي سمة لتيارات معينة فحسب. وليست ملاحظة العلاقة بين هذه الأفكار المختلفة، والمبادئ التي تطورت عنها، غير ذات جدوى.

وقد كتب الكثير عن التأويل الاستعاري لـ "فيلون الإسكندري" والفرضيات التي يقوم عليها. وعند هذه، النقطة، لا مزيد عما قيل، ولكن عند مناقشة المفاهيم القبالية المحددة في ما يتعلق بمعنى التوراة، سنقف حتماً على بعض أوجه التشابه المذهلة لمقاطع "فيلون". وفي الآونة الأخيرة فقط، قد حاول عالم مبرِّز مثل "إسحاق فريتز باير"[1] أن يبرهن على القرابة البنيوية العميقة، بل وحتى الهوية بين مفاهيم "فيلون" وتلك لدى القباليين، ويؤولها في الوقت ذاته بأنها تطورات مشروعة تماماً عن التصور الحاخامي الدقيق الكامن وراء "الهَلَخا"[2] Halakhah[3]. ولكن هذا التوازي، حسب ما يبدو لي، لا ينبع من أي

---

(1) Yitzhak Fritz Baer (1888-1980).

(٢) الهلخا: طريق الحياة، ثم صار مصطلحاً يعني جملة الأحكام الشرعية التي تنظم قواعد السلوك العام لليهودي، وصور أداء الطقوس والواجبات الدينية. -م- راجع: مركز المعلومات الوطني الفلسطيني، على:
info.wafa.ps/atemplate.aspx?id = 8709

(3) Cf. Y. F. Beer's Hebrew article in *Zion*, XXIII-XXIV (1959), pp. 143 ff., especially up to p. 154, where reference is made to the first version of =

تأثير تاريخي لـ"فيلون" على قباليي القرون الوسطى، على الرغم من أنه كانت هناك محاولات عديدة لإثبات مثل هذا الخيط من البنوة[1]، {ولكنها} مُنيت بالفشل، حسب رأيي. وعلى اعتبار وجود مثل هذه التشابهات فعلاً، فإنها تقوم على تشابه الغرض. وكما سنرى، فإن القباليين صاغوا هدفهم بوضوح وألمعية لا يضاهيان، ويمكن أن ينخدع المرء بسهولة بقراءة "فيلون" على ضوء صيغهم الثاقبة.

إن التشابه في الهدف، ومن ثمة في البنية الأساسية لأفكار التصوف عن طبيعة الكتب المقدسة، تبين التوازي، أيضاً، بين بعض تصريحات القباليين عن التوراة، وتلك التصريحات للمتصوفة المسلمين عن القرآن، أو تلك التي للمسيحين المتصوفة عن شريعتهم الإنجيلية.

= the present chapter, published in *Diogenes*, Nos. 14-15 (1956).

"باير" الذي حاول أن يثبت بأن اللوغوس والتوراة متطابقان عند"فيلون"، يذهب أبعد من:

Erwin Goodenough (*By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935, who speaks of no such identification in his chapter on the Torah in Philo, pp. 72-94. Cf. also Harry A. Wolfson, Philo, I, pp. 115-43; Edmund Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia*, 1929.

(١) مثل هذه المحاولة، قام بها، في الآونة الأخيرة، "صموئيل بيلكين" Samuel Belkin في عمله بالعبرية: *The Midrash ha-Ne'elam and its Sources in the Old Alexandrian Midrashim*, Jerusalem, 1958 (special edition from the Yearbook Sura, III, pp.25 -92)؛ حيث يحاول "بلكين" أن يثبت أن هذا الجزء المهم من الزوهار هو "مدراش" مؤسس على مصادر إسكندرانية، مرتبطة بفيلون ارتباطاً وثيقاً. ولكن بحثه لا يصمد أمام النقد. راجع النقد النافذ لأعماله عند: R. Zwi Werblowsky in *Journal of Jewish Studies*, X, p. 276, note 3 (1959-60), Joshua Finkel, The Alexandrian, pp. 25-44, 112-35، والرد عليه من: Tradition and the Midrash ha-Ne'elam' in *The Leo Jung Jubilee*, New York, 1962, pp. 77-103، وهو عار من الدقة.

وبمقدور دراسة الظروف التاريخية التي بموجبها تطورت أفكار قبالي معينة أن تخبرنا، هي دون سواها، ما إذا كان هناك علاقة تاريخية بين تأمل القباليين اليهود، وأولئك من غير اليهود عن طبيعة الكتب المقدسة. وأعتقد أنه بإمكاني أن أبرهن على مثل هذا التأثير في حالة واحدة على الأقل، {وهي} ما يتعلق بمذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدس. ولكن قبل أن أعود إلى مشكلتنا المركزية، هناك ملاحظة أولية أخرى تفرض نفسها. فمعظم تأمل القباليين ومعتقدهم، إن لم يكن كله، معنيّ بموضوع الفيوض الإلهية أو "*سفيروت*"[1] التي تتجلى فيها قوة الله الخلاقة للعيان. وعلى فترات طويلة من الزمن، ابتكر القباليون العديد من الطرق لوصف هذا الحقل. وقد ظل المضمونُ الرئيس لرؤيتهم، ولكنهم كانوا يتحدثون عنه بلغة الرموز دائماً؛ إذ لا يمكن بلوغه بالإدراك المباشر للعقل البشري. وبقدر ما يجلي الإله نفسَه، فإنه إنما يفعل ذلك من خلال القوة الخلاقة *للتجليات النورانية العشرة (سفيروت)*. إن الإله الذي يتحدث عنه الدين يُتصور دائماً في واحد،

---

(١) سيفيروت، مصطلح أساسي في القبالة وقد صاغه مؤلف كتاب: Sefer Yezzirah الذي عنى به الأعداد العشر الأولية أو المثالية (من الجذر العبري "سفور")، عدّ. وقد استخدم انطلاقاً من مصادر الأدب القبالي الأولى فصاعداً بمعنى أوسع بكثير، ويشير إلى المراحل العشر من التجلي التي نشأت من عين-صوف، وسيأتي تعريفها، وتشكل عالم التجلي الإلهي في صفاته المختلفة. وتشير كل سيفاراه مفردة إلى جانب من جوانب الله في قدرته على الخلق، مكونة في الوقت نفسه عالماً كلياً من النور في سلسلة الوجود. وتُتصور التجليات النورانية العشرة التي تشكل "شجرة التجلي"، كوحدة ديناميكية يكشف فيها نشاط الله عن نفسه. وإن إيقاع التجلي المنبثق/الفائض هو الإيقاع الأساسي لكل الخلق، ويمكن اكتشافه في مستوياته المختلفة كلها. -م-
راجع:
Fred Skolnik Encyclopaedia Judaica (from 1 to 22), second edition, 2007 Keter Publishing House Ltd, p.244

أو أكثر، من جوانب كينونته، وهو ما جانسه القباليون بمراحل في عمليات التجلي الإلهي. هذا العالم القبالي من *التجليات النورانية العشرة* (سفيروث) يحتوي على ما يسميه الفلاسفة واللاهوتيون بعالم الصفات الإلهية. ولكن بالنسبة للمتصوفة، فهي الحياة نفسها مقدسة، بقدر ما تتجه نحو الخلْق Creation. ولقد فتنت هذه "الدينامية" الخفية للحياة القباليين الذين وجدوها معكوسة في كل مظاهر الخلق. إلا أن هذه الحياة، بما هي عليه، ليست منفصلة عن أمر الإله God head أو تبَعٌ له، وإنما هي الوحي من الجذر الخفي، هذا الذي لا يمكن أن يقال شيء يتعلق به؛ لأنه لا يتجلى حتى في الرموز، ويسميه المتصوفة اللامتناهي Ein-sof. ولكن هذا الجذر الخفي والتجليات الإلهية هما شيء واحد.

وإنني لست في حاجة، في هذا المقام، إلى أن ألج داخل مفارقات وأسرار اللاهوت القبالي المعني بالتجليات النورانية العشرة وطبيعتها. ولكن يجب سوق نقطة مهمة. فقد كانت العملية التي وصفها القباليون على أنها تجلي الطاقة المقدسة، والنور الإلهي تتميز بأنها *لغة* الإله المتفتحة. وقاد هذا الأمر إلى بزوغ تواز عميق الجذور بين ضربي الرمزية الأكثر أهمية والمستخدمَيْن من لدن القباليين لإيصال أفكارهم. فهم يتحدثون عن الصفات، وعن دوائر النور. ولكنهم يتحدثون، في السياق نفسه،عن أسماء الإله، وعن الحروف التي تتألف منها. ومنذ البدايات الأولى للعقيدة القبالية وهذان الضربان من الكلام يظهران جنبا إلى جنب. فالعالم السري للألوهية هو عالم من اللغة، عالم الأسماء المقدسة التي تنكشف وفقاً لقانون خاص بها. إن عناصر اللغة الإلهية تظهر مثل حروف الكتب المقدسة. فالحروف والأسماء ليست مجرد وسائل اتصال تقليدية، وإنما هي أكبر من ذلك بكثير. فكل واحد منها يمثل تجميعاً للقوة، ويعبر عن بسطة في المعنى لا يمكن ترجمتها إلى

لغة بشرية، أو ترجمتها كاملة على الأقل. هناك تباينبيّن بيْن الرمزين بالطبع. فعندما يتحدث القباليون عن الصفات الإلهية وعن *التجليات النورانية العشرة* (سفيروث)؛ فهم يصفون العالم الخفي تحت عشرة جوانب، وعندما يتحدثون، من ناحية أخرى، عن الأسماء والحروف الإلهية؛ فإنهم يتعاملون بالضرورة مع الاثنين وعشرين صامتا consonant من الأبجدية العبرية، وهي التي كتبت بها التوراة، أو التي جُعل فيها جوهرها السري قابلاً للتبليغ، كما يحلو لهم أن يقولوا. وقد طرحت عدة طرق لمعالجة هذا التناقض الصارخ. وكان أحد التفسيرات {يقول}: مادامت الحروف و(سفيروث) تشكيلين configurations مختلفين للقوة الإلهية، فلا يمكن أن يختزلا إلى هوية آلية. إن ما هو مهم بالنسبة لأهدافنا الحالية هو التشبيه بين **الخلق والوحي**، وهو ناجم عن التوازي بين التجليات النورانية العشرة، واللغة الإلهية. إن عملية **الخلق** التي تنتقل من مرحلة إلى أخرى، وتنعكس في عوالم خارج إلهية extra- divine، وبالطبع، في الطبيعة كذلك، لا تختلف بالضرورة عن العملية التي تجد تعبيرها في الكلمات الإلهية وفي وثائق **الوحي**، وهي ما يعتقد أن اللغة الإلهية قد انعكست فيها. وتقودنا هذه الاعتبارات إلى صلب موضوعنا بالذات. فهناك علاقة ضرورية بين المعنى الصوفي للتوراة، والافتراضات المتعلقة بجوهرها الإلهي. والقباليون لا يبدأون من فكرة المعنى القابل للتبليغ. فالتوراة تعني شيئاً بالنسبة إلينا بالطبع. وهي تبلغ أمراً ما باللغة البشرية. ولكن هذا، إن هو إلا {الوجه} الأكثر سطحية، فقط، كما سنرى، من بين مختلف الوجوه التي يمكن أن يكون معتبراً من بينها. وفي ما يلي، سنرى ما هي هذه الجوانب.

تستند التصورات القبالية عن الطبيعة لحقيقية التوراة على ثلاثة مبادئ أساسية. وليست هذه البادئ مرتبطة بالضرورة، على الرغم من

تظهر غالباً ما تظهر سوية في نصوصنا، ولكن ليس من الصعب أن كيف يمكن إقامة علاقة بينها. ويمكن تحديد هذا المبادئ في:

١- مبدأ اسم الإله؛

٢- مبدأ التوراة باعتبارها كلاً عضوياً as an organism؛

٣- مبدأ المعنى اللانهائي للكلمة الإلهية.

وليس لهذه المبادئ الأصل نفسه، تاريخياً، ويُفترض نفسيّاً أيضاً.

II

إن مفهوم اسم الإله كأعلى تركيز للقوة الإلهية يشكل حلقة وصل بين مجموعتين من الأفكار؛ واحدة مرتبطة بالسحر أصلاً، والأخرى خاصة بتأمل التصوف بما هو عليه.

إن فكرة البنية السحرية وطبيعة التوراة يمكن العثور عليها قبل القبالة بزمن طويل، وفي "المدراش"[1] المبكر نسبيّاً، حيث نجد في التعليق

---

(١) مصطلح "المدراش" في الأصل مصطلح مستمد من معنى "درش" وهو الدرس، و"حيفوش" وهو البحث. وهو مصدر المصطلح "المدراش"، وذكرت الكلمة مرتين في الكتاب المقدس العبري، وهو كتاب ديني يهودي وفيه سلسلة مجموعة من التعليقات القديمة من قبل حكماء الحاخامية اليهودية لشرح المقاطع في "تناخ"، بتنظيم وتقسيم مختلفين من مجموعة إلى أخرى؛ فكل جزء من كتاب في المدراش يمكن أن يكون قصيراً جداً، ويصل بعضه في القصر إلى كلمات قليلة أو جملة واحدة لتدريس قضايا وقصص على الطلاب جنباً إلى جنب مع الصلاة في العبرية واليهودية، وهو عظة أو خطبة هي وسيلة لتفسير الكتاب المقدس. وتوسيع التقاليد اليهودية. والمدراش طريقة لدراسة الكتاب المقدس، وتملأ الثغرات المتبقية في السرد التوراتي بشأن الأحداث والشخصيات التي أشير إليها تلميحاً فقط. كما كان الغرض من المدراش حل المشاكل في تفسير الممرات الصعبة بالتأويل باستخدام مبادئ ربانية. ومنذ فترة (الهيكل الثاني) أعطى معنى جديد للمصطلح، ويوجد بعض من أجزاء المدراش في التلمود. وهناك أربعة أنواع من التعليقات الرئيسية في التقاليد اليهودية عن الكتاب المقدس: المعنى العادي والبسيط (بالمعنى الأول من النص)، والتلميحات (المعنى العميق)، والدرس (تفسير واسع بالتناسب والاستقناء)، والسري (المعاني السرية والغامضة، أو الخفية الصوفية والفلسفية). راجع:

www.ye1.org/forum/threads/741431/. -م-

على سفر أيوب ٢٨ : ١٣، مثلاً، : "لا يعرف الإنسان قيمتها" No man knoweth its order؛ فيعلن الحاخام "إليعازر" Rabbi Eleazar لم تُقدم مختلف أقسام التوراة على ترتيبها الصحيح؛ إذ لو كانت قدمت على ترتيبها الصحيح؛ فإن أي شخص يقرأها سيكون قادراً على إحياء الموتى، والقيام بالمعجزات. ولهذا السبب، كان الترتيب الصحيح للتوراة، وتبويبها مخفيين، وغير معروفين إلا للمقدس، تبارك الإله، والذي قيل عنه: (إشعياء ٤٤ : ٧) "ومن، مثلي، سيدعو، وسيعلن، ويضعها بالترتيب من أجلي"[1].

ومن الجلي أن هذا الكلام، يحمل لهجة سحرية قوية، ويدل على وجهة نظر سحرية للتوراة. ومن المعروف جداً أنه تم توظيف التوراة، في العصر الهلينستي، وفي ما بعد، للاستخدام السحري؛ سواء من اليهود، أو من غير اليهود: فالأسماء الإلهية المستمدة من التوراة كانت مستخدمة لأغراض التعاويذ. وإن طرق التوليف التي تم بها اشتقاق مثل هذه الأسماء السحرية من التوراة مستغلقة {وملغزة} بالنسبة إلينا في غالب الأحيان. وتشير بعض النصوص العبرية والآرامية من أواخر العصر التلمودي، وما بعد التلمودي، إلى الاستخدام المحدد الذي وضعت لها مثل هذه الأسماء السحرية، المزعومة مأخوذة من التوراة ومن كتاب المزامير. وتربط المقدمة الموضوعة لواحد من هذه

(١) *Midrash Tehillim*, ed. Buber, p. 33. ومؤلف هذا التصريح هو: "إليعازر بن بيدات" Eleazar ben Pedath، أحد معلمي القرن الثالث، ويبرز اهتمامه بالأفكار الباطنية في عبارات أخرى أيضاً. راجع:

W. Bacher, *Die Agada der Palästinensischen Amoräer*, II, Strassburg, 1896, p. 31.

وقد رفض "باخر" بالفعل الشك في صحة هذا التصريح الذي يبدو وكأنه توقع مبكر لما سيسمى بـ"القبالة العملية" لاحقاً.

الأعمال، المعروف بـ"شيموش توراة"[1]، حرفيّاً: الاستخدامات السحرية[2] للتوراة، تربطه بالكيفية التي ذهب بها موسى إلى السماء لتلقي التوراة، وكيف تحدث مع الملائكة، وكيف أعطاه الإله، في الأخير، نص التوراة، ليس كما نعرفها فقط، ولكن منحه سر توليفات من الحروف التي تمثل جانباً باطنيّاً آخر منها أيضاً[3]. وقد بلغ هذا الكتاب إلى علم واحد من أوائل القباليين في "بروفانس"، وفي إسبانيا حوالي العام ١٢٠٠. إنه "موسى بن نحمان"[4]، وأحد أبرز مشاهير القباليين، ويشير إليها في مقدمة تعليقه الشهيرة على التوراة. فهو

---

(١) شيموش توراة= Shimmushe torah: الحقيقة أنه استعصى علي ترجمة هذا التركيب، حتى يسر الله بعد البحث في مجموعة مؤلفات أخرى تدور حول القبالة، والتصوف اليهودي، واهتديت إلى التركيب ودلالته في أحدها؛ فوجدت ما ترجمته: مثال هام آخر هو مقدمة ميدراش لكتاب سحري يعرف باسم شيموش توراة، وهو الذي يوفر تقنيات لاشتقاق أسماء سحرية من نص التوراة. هذه الحكاية، التي نشرت أيضاً باسم "معايان هوخمه" Ma'ayan Hokhmah [منبع الحكمة]، تصور كفاح موسى في السماء لتلقي التوراة، فضلاً عن التقنيات السحرية المستمدة منها. -م-: راجع:

Michael.D.Swartz. *Scholastic Magic Ritual and Revelation in Early Jewish mysticism*, Published by Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey, 1996, p. 116.

(٢) الاستخدامات السحرية للتوراة= Theurgic Uses: هذا التركيب الوصفي لا يجوز ترجمته بمفردة واحدة فقط؛ لأن كلمته الأولى وحدها تفيد هذا المعنى: فن، أو تقنية إجبار/قهر، أو إقناع إله أو قوة خيرة، أو خارقة للطبيعة؛ على القيام بشيء أو الامتناع عن فعله. -م-

(٣) قد نشرت هذه المقدمة عدة مرات بشكل منفصل تحت عنوان "مصدر الحكمة". وقد تم الحفاظ على نص الكتاب نفسه في المخطوطة فقط. وهناك ترجمة ألمانية في:
August Wünsche, *Aus Israel, Lehrhallen, kleine Midraschim*, I, Leipzig, 1907, pp 127-33, especially p. 132.

(4) Moïse Nahmanide (1194-1270).

يكتب: «نحن نمتلك تقليداً أصيلاً يبين أن التوراة كلها تتكون من أسماء الإله، وأن الكلمات التي نقرأها يمكن تقسيمها بطرق مختلفة لتشكيل أسماء [باطنية]... والإشارة في الأجاداه[1] إلى الحدث أن التوراة كتبت في الأصل بنار سوداء على نار بيضاء[2] تؤكد رأينا بوضوح أن الكتابة

---

(١) أجاداه، أو هاجاداه، هو العنوان العام لمجموعة كاملة من التقاليد الحاخامية التي تقع خارج محيط الهالاخاه، [وسيأتي تعريفها]، وتعاليم الحاخامات الشرعية. إن مصطلح أجاداه (وفي الجمع أجادوت) هو حرفياً "ما يقال"، ويخبرنا عن طريقة انتقاله أكثر مما يتعلق بمحتوى ما تم نقله. ولم يحدد الحخامات أنفسهم أبداً الأجاداه أبداً باستثناء التحدث عن جاذبيتها المغرية التي لا تقاوم، ويشبهونها بمن الصحراء تارة (...) وبالنبيذ "الذي يستهوي قلب الإنسان" تارة أخرى(...). وبالرغم من أن علماء معاصرين قد قدموا تعريفات مختلفة للأجاداه مثل أنها "أساطير علمية"، و"حكاية ضمنية أو مشتقة من الكتاب المقدس"، و"تأملات مع تنوير الرؤية"، فإن الأجاداه هي في الواقع جسم متجانس على نطاق واسع من مواد تُنسق من أساطير خارج الكتاب المقدس، وحكايات عن الحاخامات، إلى مقتطفات من الفلكلور الشعبي، وعظات متقنة تماماً. وإن مسألة توضيح جنس الأجاداه -إذ هذا هو ما يحدد ما الأجاداه، مع الهالاخاه في المقام الأول- ممكنة إذا اعتبرها المرء امتداداً لهذا الجنس من أدب الحكمة للكتاب المقدس، جنس يتضمن أشكالاً أدبية متنوعة أيضاً من مثل السرد، والشعر، والأمثال، والقصص الرمزية. ويهدف الأجاداه/ مثل أدب الحكمة، إلى نقل الحقائق المستمدة من تجربة الإنسان إلى جمهوره بغية توجيه حكمه بطريقة أفضل... الحقيقة أنني استفدت من التوضيحات الضافية، بشكل جيد، من كتاب: 20th century Jewish religious thought: original essays on critical concepts, movements, and beliefs / edited by Authur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, First JPS edition, Philadelphia, 2009, pp.7-8 —م—

(٢) وعلى نحو مماثل، يتحدث سيمون بن لاكيش (Simeon ben Lakish)، وهو معلم فلسطيني يميل إلى التصوف الباطني. لقد نزل [هذا النص] إلينا في عدة صيغ، أولاً في التلمود الفلسطيني، [كتاب] شقاليم VI، وأخيراً في هلاخاه I. وسأعالج لاحقاً التفسير الصوفي الذي قدمه أحد أوائل القباليين لهذا التصريح.

- شقاليم وهلاخاه أجزاء من التلمود. —م—

كانت مستمرة، دون تقسيم إلى كلمات، مما جعل من الممكن قراءتها إما على شكل متتالية من الأسماء [الباطنية] أو [al derekh ha-' shemoth]، أو بالطريقة التقليدية مثل التاريخ والوصايا. وهكذا، تم تقسيم التوراة كما أعطيها موسى إلى كلمات بطريقة تجعل منها مقروءة باعتبارها وصايا إلهية. ولكنه، تلقى في الوقت نفسه التقليد الشفهي الذي يقضي بأن يقرأها باعتبارها تسلسلاً من الأسماء».

يقول "موسى بن نحمان"، في ضوء هذه البنية الباطنية للتوراة، إن التقاليد "الماسوريتية"[١] بشأن كتابة الكتاب المقدس، ومخطوطات التوراة بخاصة، يجب مراعاتها بعناية قصوى. فكل حرف مفرد ذو اعتبار، واللفيفة من التوراة يجب رفض استخدامها في الكنيس إذا كان هناك قدر كبير جداً، أو قليل جداً من حرف مفرد واحد. وهذا المفهوم قديم جداً. فمنذ بداية القرن الثاني، يتعلق "الحاخام ميئير"[٢]، أحد أهم أكبر معلمي *الشريعة الشفهية "الميشناه"* أهمية، يتعلق بـ: «عندما كنت أدرس على يد "الحاخام عقيبا"[٣]، اعتدت أن أضع زيت الزاج في الحبر، ولم يقل شيئاً، ولكن عندما ذهبت إلى "الحاخام إسماعيل" سألني: ما هي مهنتك، بنيّ؟ فأجبت: أنا ناسخ [التوراة]. فقال لي: كن حذراً في عملك؛ لأنها كتاب الإله: فإذا قمت بحذف حرف واحد، أو كررت كتابة حرف كثيراً، فإنك ستدمر العالم كله..[٤]».

---

(١) ماسوراه= Masorah: مجموعة من التقاليد تتعلق بالتهجي/الإملاء، الصحيح لقراءة الكتاب المقدس العبري، ووكتابته، وقراءته؛ راجع المرجع السابق: Encyclopaedia Judaica (from 1 to 22), p.202 –م–

(2) Rabbi Meir

(3) Akiba Ben Yossef (40-135).

(٤) Erubin 13a، وقد شدد "باير" على انعكاسات هذا المقطع على التأويل الصوفي للتوراة. المرجع نفسه، ص١٤٥.

يشير هذا المقطع {المقتبس} من "موسى بن نحمان" إلى تأثير التقليد السحري بوضوح، وهو الذي كان أقدم بكثير من القبالة بالطبع. من هنا، كان {هذا} مجرد خطوة قصيرة إلى وجهة نظر أكثر تطرفاً، {وهي} أن التوراة ليست تتكون من أسماء الإله فقط، ولكن هيكلها اسم الإله العظيم الوحيد. ولم تعد هذه الأطروحة سحرية بعد، وإنما {صارت} صوفية. ولقد كانت بداية ظهورها الأولى بين القباليين الإسبان، ويبدو أن التطور من وجهة النظر القديمة إلى الجديدة قد أخذت موضعها لدى معلمي "موسى بن نحمان". وقد كتب "عزرا بن سليمان"[1]، أحد المعاصرين القدامى لـ" موسى بن نحمان"، والمتردد على الدائرة القبالية نفسها في مدينة "جيرونا الكاتالونية"، تعليقاً على مقطع في "ميدراش" سفر التكوين العظيم، انطلاقاً من حدث أن كلمة "نور" ذكرت خمس مرات في قصة اليوم الأول للخلق، ومماثلتها لكتب التوراة الخمسة، كتب يقول: كم هي بعيدة الغور كلمات هذا الحكيم؛ وهي صحيحة حقا؛ ذلك أن كتب التوراة الخمسة هي *اسم* الإله العظيم، تبارك الإله[2]. إذاً، فالنور الصوفي الذي يسطع في هذه الكتب هو نور *اسم الإله* العظيم. وتوجد الأطروحة نفسها في كتابات عدد كبيرة من جماعة متصوفي "جيرونا"، وتولاها مؤلف *الزوهار* أخيراً، الكتاب الكلاسيكي للقبالة الإسبانية[3].

وإني أعتقد أن "موسى بن نحمان" نفسه كان على دراية تامة بهذه الفكرة الجديدة، ولكنه كان متردداً في التعبير عن أطروحة صوفية

---

(1) Ezra ben Solomon.

(2) Ezra ben Solomon, Commentary on the Talmudic Aggadoth, in Vatican MS Cod. Hebr. 294, Fol. 34a.

(3) Cf. Azriel, *Perush Aggadoth*, cd.Tishby, p. 76; Pscudo-Nahmanides, *Sefer ha-'emunah vehabittahon*, XIX; *Zohar*, II, B7b; III, Bob, 1 76a. In III, 36a,

"ونحن نقرأ: التوراة هي كلها الاسم الصوفي المفرد المقدس".

جذرية بهذا القدر في كتاب مُعدّ لعامة الناس الذين لم يتلقوا تعليما في المذهب القبالي. لنقلْ، إن التوراة في جوهرها لم تكن شيئاً، ولكن اسم الإله العظيم كان إعلاناً جريئاً يدعو إلى إبانة نطعاً. وها هنا، قد فسرت التوراة على أنها وحدة صوفية، وليس نقل معنى محدد هدفها الأساس، وإنما هو التعبير عن سعة قوة الإله التي تتركز في "اسمه". أن نقول إن التوراة اسم، لا يعني بأنه اسم قد يكون منطوقاً على نحو كذا، كما أنه لا علاقة له بأي مفهوم منطقي للوظيفة الاجتماعية للاسم. بل المعنى هو، أن الإله قد أعرب عن كينونته المتعالية في التوراة، أو أن هذا الجزء، أو الجانب من كينونته، على الأقل، هو الذي يمكن الكشف عنه للخلق من خلال الخلق[1]. وفضلاً عن ذلك، فمادامت التوراة قد اعتبرت حتى في "الأجاداه" القديمة أداة الخلق التي جاء العالم من خلالها إلى حيز الوجود[2]، فإن هذا المفهوم الجديد للتوراة يجب أن يعتبر امتداداً للمفهوم القديم، وإعادة تأويل صوفي له. لأن الأداة التي جلبت العالم إلى حيز الوجود هي أكثر بكثير من مجرد أداة؛ ذلك أن التوراة هي القوة المركزة للإله نفسه، كما تم التعبير عنها في اسمه، كما سبق ونوهنا. ولكن هذه الفكرة ذات دلالة أخرى. فقد قال "مدراشي" سابق آخر بأن الإله "اطلع على looked into التوراة وخلق العالم"[3]. ولابد أن كاتب هذه الكلمات يكون قد فكر بأن القانون

(١) واضح أن الخلق الأولى تعني الكائنات، وأن الثانية تعني عملية الخلق؛ وقد حافظت على الجناس كما أورده المؤلف؛ إذ استعمل Creation مرتين. - م-

(2) *Mishnah A both*, III, 14; *Sifre* to Deut. 48, ed. Finkelstein, p.114; *Genesis Rabbah*, I, 1. Cf. Leo Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen, 1958, pp. 162ff. and Baer, *Loc. cit.*, p. 142.

(3) Genesis Rabbah, I, i.

إن المقاطع السابقة لهذه أو الموازية لها عند أفلاطون، وفيلون كنت تتم مناقشتها في غالب الأحيان.

الذي يحكم الخلق بما عليه، وبالتالي الكون والطبيعة كلها، كان متنبأ به في التوراة، حتى أن الإله، وهو يطلع على التوراة، أمكنه رؤيته، على الرغم من أن هذا الجانب من التوراة يظل كامنا بالنسبة لنا. إن هذا المفهوم قد صاغه "فيلون" في حقيقة الأمر، وهو يفسر -فيلون- أن ناموس موسى يبدأ مع تدوين خلق العالم بالقول "إن موسى تمنى أن يحدث نشأة تكتل العالم الأكبر [megalopolis] لأن قوانينه الخاصة كانت أفضل نسخة ممكنة لبنية كل الطبيعة"(١). وإن هذه المفاهيم القديمة التي صدرت في التقليد "الأجادي" لَتنصهر، في أذهان القباليين، في فكرة واحدة. {تلك هي} إن الاسم يحتوي على الجبروت، ولكنه ينطوي على السر في الوقت نفسه، سر القوانين والنظام المتناغمين اللذين يخيمان على الوجود يرمته ويحكمانه. وكانوا قادرين على أن يقرأوا، إضافة إلى ذلك، في كتب الباطنية وسفر الرؤيا في الفترة التلمودية، أن السماء والأرض خُلقتا باسم الإله(٢). وكان من الطبيعي التوليف بين تصريحات من هذا النوع، فحسب، ومفهوم التوراة أداةً للخلق، أي الاسم الأعظم للإله.

هذه الفكرة الأساسية عن التوراة أداةً لاسم الإله، كانت مصدراً لبعض التطورات القبالية الأخرى. وغني عن البيان، أن مثل هذا التأكيد على التوراة لم يكن يشير إلى الوثيقة المكتوبة بالحبر على نسخة من الرّق، ولكن إلى التوراة كوجود قبل الوجود pre-existential being، والتي سبقت كل شيء آخر في العالم. ويترتب هذا، مثلاً، عن "الأجاداه" التي أُنشئت منها التوراة ألفي عام قبل خلق العالم(٣). إن

---

(1) Philo, *Vita Mosis*, II, 51.

(2) Hekhaloth Rabbathi, IX. Cf. my book, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1960.

(3) *Genesis Rabbah*, VIII, 2, ed. Theodor, p. 57.

هذا "الخلق للتوراة" كان بالنسبة للقبالي هو العمليةَ التي تجلى من خلالها الاسم الإلهي أو "سفيروث" المقدس، وهو ما سبق أن تحدثنا عنه في ما مر، الفائض عن جوهر الله المكنون. فالتوراة، كما يتصورها القبالي، ليست منفصلة، نتيجة لذلك، عن الجوهر الإلهي، ولا هي مخلوقة بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هي شيء يمثل الحياة السرية للإله، وهو ما كانت نظرية الفيض القبالية محاولة لوصفها. وبعبارة أخرى، فإن الحياة السرية للإله قد انعكست في التوراة؛ ونظامها هو نظام الخلق. إن هذا الجانب الأكثر سرية من التوراة، أو يمكن المرء أن يقول، إن التوراة في شكلها المحجوب، يشار إليه في الأدب القبالي في القرن الثالث عشر بأنه التوراة المتقدمة torah Kedumah، التوراة الأزلية أحياناً، ويتطابق مع الحكمة الإلهية (صوفيا) أحياناً، God's hokhmah "حكمته"، ثاني فيض ومظهر للقوة الإلهية، تنبثق من "العدم" الخفي[١] hidden 'nothingness'. وسنرى في سياق مناقشاتنا كيف أن بعض القباليين تصوروا حالة التوراة عندما كانت ما تزال محتواة في الوحدة الصوفية للحكمة الإلهية. فلقد كان هناك قباليون لا يعني لهم هذا المفهوم عن التوراة اسما للإله سوى أنه كان مطابقا لحكمة الإله ببساطة، أو أنه كان جانباً جزئيّاً من هذه الحكمة نفسها. ولكن كانت هناك آراء أخرى أيضاً[٢]. وواحدة من أكثر هذه النظريات

(1) Sophia as the primordial Torah in the letter of Ezra ben Solomon, published by me in Sefer Bialik, 1934, p.159; other interpretations in Azriel, Perush Aggadoth, p. 77, and the passages there cited by Tishby, the editor. Also in the commentary of Pseudo-Abraham ben David on Yetsirah, I, 2, we read: 'The primordial Torah is the name of God.'

(٢) إن تأويل "عزرائيل" Azriel الخاص غير واضح. فهو قال أيضاً هنا بأن "كل مفرد واحد من التجليات النورانية العرة لله [سفيروت] يسمى "توراة"؛ لأنه كما في صفات الله تعطي تعليمات بشأن السلوك المثالي للإنسان، هذا الذي يمثل سعياً حثيثاً إلى=

لنوعة أهمية هي تلك التي حدثت مع "جوزيف جيكاتيلا"[1]، وهو
د قبالي إسباني كتب في نهاية القرن الثالث عشر، وكان على دراية
بزاء من *الزوهار* بلا أدنى شك. ففي رأيه، فإن التوراة ليست هي في
ها اسمالإله، ولكنها شرح لاسم الإله. فالاسم يعني بالنسبة إليه ما
ن بعنيه في التقاليد اليهودية بالضبط، أي "يهوه"[2] الذي هو اسم
لهالوحيد والأوحد الحقيقي. فقد كتب: «اعلمْ أن التوراة كلها، كما
ت، وأن شرحها، والتعليق عليها، هي الاسم الأحد YHWH. وإن
ا هو المعنى الحقيقي لمصطلح الكتاب المقدس "توراة الإله" [توراة
ره [YHWH]"[3]. بعبارة أخرى، فإن توراة يهوه لا تعني التوراة التي
طاها الإله، ولكنها التوراة التي تشرح يهوه، اسمالإله. في هذا
لمام، تُفهم التوراة بأنها شرح تعليمي، ولكن فكرة "جيكاتيلا"
هب إلى أبعد من ذلك. {فهو يتساءل}: بأي معنى تكون التوراة
رحاً" لاسم الإله؟ ثم يجيب، في مقاطع كثيرة[4]؛ بالمعنى الذي
ون فيه التوراة منسوجة، اسم الإله. ويبدو أنه كان أول من استخدم
ا المفهوم من النسيج لتوضيح تواتر الاسم في نص التوراة. فهو
تب على سبيل المثال: "ها هي الطريقة المعجزة التي تم نسج

=تقليد صفات الله، وهي التي تتجلى في "سفيروت" على وجه التحديد. راجع المرجع السابق.

(1) Joseph Gikatila (1248- after 1305).

(2) Tetragrammaton: هو الاسم الكلمة العبرية لاسم الله، ويتكون من أربعة أحرف: "يود، هو، فاف، هو: yod, he,vav, he، وتترجم صوتياً بصوامت دائماً هكذا: YHVH، وتنطق اليوم: أدوناي، أو إلوهيم؛ Adonai or Elohim في استبدال للنطق الأصلي المحظور منذ القرن الثاني أو الثالث قبل الميلاد. -م-

(3) Gikatila, Sba'are ' Orah, Offenbach, 1715, 5ia

(4) Also in his three books Sha'are 'Orah, Sba'are Tsedek, and Ta'ame Mi voth, the latter preserved only in manuscript. This thesis does not yet s pear in Gikatila's carlier Ginnatb 'Egoz

التوراة بها من حكمة الإله". وفي مقطع آخر: "إن التوراة برمتها هي نسيج من الألقاب، *كنى وألقاب* ***kinnuyim***، المصطلح العام لنعوت الإله، مثل" الرؤوف، العظيم، الرحيم، المبجل، وهذه النعوت منسوجة، هي أيضاً، من أسماء الإله المختلفة [مثل الإلوهيم]، ولكن كل هذه الأسماء المقدسة ترتبط بالاسم الأحد YHWH وتعتمد عليه. وبالتالي، فإن التوراة كلها منسوجة من هذا الاسم الأوحد في آخر المطاف(1).

ويبدو لي، أن هذه الكلمات تلقي الضوء على أطروحة "جيكاتيلا" بشكل كبير. فالتوراة هي اسم الإله لأنها نسيج حي، "نص"، بالمعنى الحرفي للكلمة، هو الذي بواسطته يتم نسج الاسم الأوحد الحقيقي بطريقة سرية، وغير مباشرة، ولكنها مباشرة أيضاً مثل ضرب من الفكرة المهيمنة المتكررة leitmotiv. فالنواة، على أية حال، هي الاسم المقدس(٢) {يهوه} tetragrammaton. وإذا كان "جيكاتيلا" قد سئل كيف تم هذا النسيج بالضبط، فلا شك أنه يكون قد أجاب مع معلمه "إبراهيم أبو العافية" أن العناصر الأساسية، والاسم يهوه، وأسماء الإله الأخرى، والألقاب، أو *الكنى والألقاب* ***kinnuyim***، أو بالأحرى صوامتها، قطعت شوطاً من خلال مجموعة من التقليبات والتوليفات وفقا للصيغ التي وضعها التلموديون حتى أخذت في الأخير شكل الجمل العبرية للتوراة كما نقرأها اليوم. وبإمكان المطلعين، العارفين والفاهمين لهذه المبادئ من التقليب والتوليف، المضي قدما، انطلاقاً من النص، وإعادة بناء نسيج النص الأصلي للأسماء. وكل هذه

---

(1) Sha'ars ' Orah, 2b.

(٢) tetragrammaton: كلمة إغريقية بمعنى "مكون من أربعة أحرف"، أو "رباعي"، وهو مصطلح يشير إلى الاسم المقدس "يهوه" المكون من أربعة أحرف. -م-

التحويلات للأسماء ذات وظيفة مزدوجة. فهي تصلح لإعطاء التوراة جانبها كرسالة، رسالة الإله إلى الإنسان، وفي متناول فهمه، من ناحية أولى، وهي تشير، من ناحية ثانية، إلى العملية السرية للسلطة الإلهية التي لا يمكن التعرف عليها إلا خلال الثوب المنسوج من الأسماء المقدسة عندما تخدم بعض الأهداف المحددة في عمل الخلق.

إنه من اللازم القول، في الختام، إن مفهوم التوراة، باعتبارها نسيجاً، منسوجة من الأسماء لم تقدم أي مساهمة لتفسير ملموس. بل كانت مبدأ صوفيا بحتاً مال إلى إزالة التوراة من كل المدارك الإنسانية، بمعانيها المخصصة، والتي هيشاغل التفسير الوحيد في آخر المطاف. ولكن هذا لم يزعج القباليين. ذلك أن حقيقة تعبير الإله عن نفسه، حتى وإن كان الإفصاح عنها فوق الإدراك البشري، هي أكثر أهمية بكثير من أي "معنى" محدد يمكن تبليغه. وبهذا الاعتبار، فإن التوراة مطلقة، ولها الأولوية على جميع التأويلات البشرية التي يمكنها أن تقرّب "خلو المعنى" meaninglessness المطلق للوحي الإلهي فحسب، وهي سهل اختراقُها مهما كانت عميقة.

وقد ذهب بعض القباليين، مثل "مناحم ريكناتي"[1] (ق ١٣٠٠)، إلى أبعد من ذلك. فقد درّسوا، انطلاقاً من قول مأثور هو: "قبل أن يُخلق العالم، لم يكن موجوداً غير الإله واسمه"[2]، أن اسم الإله المشار إليه هنا ليس المقدس يهوه فقط، ولكن هو مجمل السلطة الإلهية، وكان هذا هو المعنى الصوفي للاسم الحقيقي للإله، كما قالوا.

من هنا، لم تكن إلا خطوة أخرى باقية فقط، ويقال إن الإله نفسه

(1) Menahem Recanati ().
(2) Pirke Rabbi Eliezer, III.

هو التوراة؛ "لأن التوراة لم تكن شيئاً خارجه، ولا كان هو خارج التوراة"[1]. وينسب "ريكناتي" هذا الاقتباس إلى قباليين، وبالفعل، فإن تصريحاً مماثلاً تجده في عمل "جيكاتيلا" عن الأسس الصوفية للوصايا: «توراته فيه، وهذا ما يقوله القباليون، أي أن القدوس، تبارك الإله، هو في اسمه، واسمه فيه، وأن اسمه هو توراته"[2]. وفي موضع آخر من الكتاب يشرح هذا التصريح، مستنداً إلى تراتيل قديمة من متصوفة الميركابا: «إنه لمبدأ مهم أن يكون العتيق معبراً عنه في الكلمات»: "اسمك [خاصتك] فيك، وفيك اسمك" Thy Name is in thee and Thee is Thy Name؛ لأن حروف اسمه هي هو نفسه. وعلى الرغم من ابتعادها عنه، فإنها ما تزال راسخة الجذور [حرفياً: تطير بعيداً وتظل معه]"[3]. ويشرح هذا بالقول إن الحروف هي الجسم الصوفي للإله، بينما الإله هو روح الحروف، إذا جاز التعبير. إن هذه المقارنة بين الإله وتوراته، من جهة، وبين الروح والجسد، من جهة أخرى، تقودنا إلى المبدأ الثاني، وهو ما ستتم مناقشته في ما يأتي.

(1) Recanati, *Ta'ame ha-Alitsvotb*, Basel, 1581, 3a. The statement God Himself is caled Torah occurs also in the *Zobar*, II, 60a.

(٢) MS Jerusalem, 8° 597, Fol. 21b. تحتوي هذه المخطوطة على أعمال "جيكاتيلا" من التأليف (الانتحالي؟) لـ"إسحاق بن فرحي" Isaac ben Farhi، أو "براهيا" Perahia. ونحن نمتلك العديد من المخطوطات من أعمال "جيكاتيلا" المهمة تحت هذا الاسم.

(3) Ibid., Fol. 228b: *ki 'othiyoth porhoth ve-'omdoth bo.*

III

إن مبدأ كون التوراة عضواً حيّاً يقع ضمن عدة خطوط من الفكر
بالي. فالإشارة إلى الجسد والروح في المقطع الذي اقتبسناه للتو من
جيكاتيلا"، تقترح مثل هذا المفهوم، والفكرة القائلة بأن التوراة
ـوجة من الأسماء المقدسة هي مجرد طريقة استعارية للقول بأنها
دة حية. إلا أن فكرة أن التوراة عضو حي أقدم من "جيكاتيلا". فلقد
ت صياغتها بوضوح نافذ إلى العمق من قبل القباليين الإسبان الأسبق.
ي التعليق على **نشيد الإنشاد**، يكتب "عزرا بن سليمان" من جيرونا
ن التوراة لا تحتوي على حرف أو نقطة زائدين عن الحاجة؛ لأنها
ي مجموعها **الإلهي هي صخرة محفورة من اسم القدوس**، تبارك
إله[1]. ويمكن تجميع طبيعة هذا *الصرح الإلهي* ***binyan elohi***، من
ناقشة طويلة لهذه النقطة لدى معاصر لـ"عزرا" أصغر منه، {وهو}
عزرائيل من جيرونا" في تعليقه القبالي على "الأجاداه" التلمودية.
هو أيضاً ينطلق من افتراض أن التوراة **هي اسم الإله**، وأنها جسد
ي ذو روح. وتوحي له خصوصيات الكتابة "الماسورية" للتوراة،
الأنواع المختلفة من الأقسام، والفقرات... إلخ، بالتشبيه بعض
كامل مكتف بذاته.

وكما هو الحال في جسم إنسان؛ هناك أطراف ومفاصل، وكما أن

(1) Cf. above the statement by Rabbi Ishmael and Note I, p. 39.

بعض أعضاء الجسم هي أكثر، أو أقل حيوية؛ فكذلك يبدو الأمر مع التوراة. فبالنسبة للذي لا يفهم المعنى الخفي لبعض أقسامها وآياتها، يبدو كمن ألقي في النار؛ ولكن بالنسبة للذي خبَر معناها الحقيقي، فتبدو له مكوناتٍ أساسيةً لها. ونتيجة لذلك، فإن إغفال حرف واحد، أو نقطة واحدة من التوراة على أكثر تقدير، سيكون كإزالة جزء من الصرح المثالي! ومن ثم، فإن هذا يستتبع، في ما يتعلق بطابع التوراة الإلهي، أنه لا تمييز أساسي يمكن أن يدرج بين قسم من سفر التكوين ٣٦ المبسوط لأجيال "عيسو" Esau {توأم يعقوب الأكبر المولود لإسحاق وربيكا}، [المقطع الذي يبدو زائداً عن الحاجة]، والوصايا العشر؛ إذ هي برمتها كل واحد، وصرح واحد[1].

إن لدينا هنا مزيجاً واضحاً من المبدأين. التوراة اسم، ولكن هذا الاسم شُيد مثل عضو حي. وليس هو الاسم الذي يكون جذراً لكل الأشياء بإطلاق، ولكنه حل في جميع أجزاء كائن عضوي، كما ينجلي في التوراة. والفرق الوحيد هو أن الكائن المشترك يشتمل على أعضاء حيوية، وعلى أخرى غير حيوية، بينما في التوراة أي تمييز من هذا القبيل،إنما هو ظاهري فحسب؛ ذلك أن الصوفي الأصيل يكتشف المعاني السرية حتى في الأجزاء التي تبدو غير ذات أهمية، وبالفعل، فإنه من انطلاقاً من مثل هذه المقاطع بالضبط يمكنه أن يلتقط كلمات مفاتيح أو رموزاً من أجل بصائر أو مذاهب عميقة، كما فعل *الزوهار*، والقبالة اللوريانية، على سبيل المثال، من الفصل السادس والثلاثين من سفر التكوين.

إن هذا المفهوم عن التوراة باعتبارها كائناً صوفيّاً قد سبق أن وُثّق

(1) Azriel, *Perush Aggadoth*, p. 37.

حكاية "فيلون" عن طائفة اليهود المعالجين[1] في مصر. لأن التوراة
ـتها (تشريعاً وقانوناً nomothesia) تبدو لهؤلاء الناس بمثابة شيء
ـابه لكائن حي، وهو الجسد، بالمعنى الحرفي، بينما الروح هي
ـعنى السري الكامن وراء الكلمة المكتوبة[2]. وقد أسس "فيلون" في
ـة مناسبات التطورات الخاصة به على مفهوم مماثل[3]. ويلوح لي أن

---

(1) المعالجون: ترجمة لكلمة Therapeutca المأخوذة من الكلمة اليونانية Therapy، أي العلاج، والمعالجون فرقة من الزهاد اليهود تشبه "الأسينيين"، استقرت على شواطئ بحيرة مريوط قرب الإسكندرية في القرن الأول الميلادي، ويشبه أسلوب حياتهم أسلوب الأسينيين، وإن كانوا أكثر تشدداً منهم. وكانت الفرقة تضم أشخاصاً من الجنسين. وأورد "فيلون" في كتابه كل ما يعرفه عنهم؛ فذكر إفراطهم في الزهد وفي التأمل، وبحثهم الدائب عن المعنى الباطني للنصوص اليهودية المقدسة، كما يذكر أنهم كانوا يهتمون بدراسة الأرقام ومضمونها الرمزي والروحي، كما كانوا يقضون يومهم كله في العبادة والدراسة والتدريب على الشعائر. أما الوفاء بحاجة الجسد، فلم يكن يتم إلا في الظلام (وهو ما يوحي بأصول غنوصية). الحقيقة أنني وجد مادة كثيرة في كتابات عدة في الشبكة تحت عنوان "الفرق اليهودية" وكلها تكرر التعريف نفسه. -م-

(2) Philo, *Dc vita contemplativa*, ed. Conybeare, p. 119.

(3) Cf. E. Good enough, By Light, Light, pp. 83-4.

- يفترض "باير" أن مفهوم التوراة كائناً حياً عند "فيلون" قد يعود إلى الاستعارة المماثلة عن اللوغوس باعتباره حيواناً يولد، وينمو zōon، في "فيدروس" أفلاطون (٢٦٤)، وأن "فيلون" لم يؤول قط، من بعد أفلاطون، اللوغوس بأنه "خطاب"، ولكن بأنه كلمة الله. وقد استحوذ على فكر العضو الحي "أوريجينوس" بعد "فيلون"، الذي تستبق كلماته بطريقة أو أخرى جملة *الزوهار* (De principiis, IV, z, 4, ed. Kotschau, p312.): إن الكتاب يشبه إنساناً ذا لحم [وفقا للمعنى الحرفي]، وروح [وفقا للتأويل الاستعاري]، وعقل [في ما له علاقة بالمعمى].

- تعليق المترجم: ومصطلح "زوون" zōon هو الحيوان الذي يولد وينمو وينسب إلى "فيزيس" Physis: وهو، كما ورد في النسخ الإنجليزية الأكثر تقليدية: طبيعة شيء ما، والطبيعي هنا في مقابل الاصطناعي، وهو عند "أبقلس" Proclus الحقيقة اللامادية الأخيرة، أو القوة التي توجد مباشرة قبل العالم المادي وهي المسؤولة عن كل الحركة والتغير داخله. واللسانيات، والمنطق، والديالكتيك، وعلم الحيوان كلها من نفس=

خط التأثير المباشر من الطائفة المتنسكة في مصر، أو من "فيلون"، على القباليين، مستبعد جدّاً. فقد اتخذ الصوفيون، وبشكل مستقل تماماً عن بعضهم البعض، مواقف مماثلة اتجاه الكتب المقدسة، وأعربوا عنها في صور ذات صلة.

هذا المفهوم للتوراة باعتبارها كائناً عضويّاً، مفهوم أساسي بالنسبة *للزوهار* أيضاً، وقد ظهر خمسين عاماً بعد عمل "عزرائيل". فنحن نقرأ هنا على سبيل المثال: «إن الذي يكدّ في التوراة يعاضد العالم، ويمكّن كل جزء من إنجاز وظيفته؛ لأنه لا يوجد عضو في جسد الإنسان ليس له نظيره في العالم كلاّ. وبما أن جسد الإنسان يتكون من أعضاء وأجزاء متفاوتة المنزلة، وهي تتصرف جميعها وتتفاعل في ما بينها كي تشكل كائناً عضويّاً واحداً، إذاً، فالأمر نفسه ينطبق على العالم كله: فهو يتأسس من تسلسل هرمي للأشياء التي تشكل مجتمعة جسداً عضويّاً واحداً، حينما تتصرف وتتفاعل بحق في ما بينها»[1].

هنا استعارة أخرى للفكرة نفسها، وهي تقوم هذه المرة على صورة الشجرة؛ وتقع في موضع آخر من *الزوهار*[2]، وما يزال التعبير عنها بشكل مدهش في واحد من الأعمال العبرية لـ "موسى دي ليون"[3]

=المعسكر. وقد سار "أفلاطون" على نهج بعض سابقيه من خطباء وفلاسفة في تشبيه اللوغوس بـ "زوون". هذا بعض ما ذكره "دريدا" في استشكال سقوط الخطاب خارج العالم. وهو يعرض تقارب كل كلام من الصرخات غير المفصلة للحيوانات، وينفتح على التدقيق في تاريخ طويل من التوتر بين صورة الحيوان، وحدود الخطاب. راجع:
Akira Mizuta Lippit: *Electric Animal Toward a Rhetoric of Wildlife*, Published by the University of Minnesota Press 111 Third Avenue South, Suite 290- Minneapolis, MN 55401-2520, p. 32.

(1) Zohar, I, 134b.
(2) Zohar, III, 202a.
(3) Moses de Leon.

موسى دي ليون (١٢٤٠-١٣٠٥)، والمعروف في العبرية باسم "موشيه بن شيم طوف"=

ي أعتبره مؤلف الجزء الأساسي من *الزوهار*؛ فهو يكتب: «تيمنا بأن وراة سميت بشجرة الحياة... فكما أن الشجرة تتكون من فروع، وراق، ولحاء، ونسغ، وجذور، وكل واحد منها يمكن أن يطلق ليه شجرة؛ إذ لا يوجد فرق كبير بينهما، ستلفي أن التوراة أيضاً حتوي على أشياء داخلية وخارجية كثيرة، وكلها تشكل التوراة المفردة الشجرة، دون فرق بينهما... وعلى الرغم من أن حكماء التلمود حظرون ما يبيحه الآخرون، فإن المرء يعلن أن يكون الشيء مبدأ لاهرا، وهو نجس بمصطلح آخر، يقول المرء هذا، والآخر هذا، ومع لك فمن الضروري أن نعلم أن الكل وحدة واحدة»[1].

إن مؤلف *مخطوطة نص الزوهار* Tikkun Zohar، والذي كتبت بضع سنوات فقط من الانتهاء من الجسم الرئيس *للزوهار*، أعلن قائلاً أيضاً: إن التوراة لها رأس، وجسد، وقلب، وفم، وأعضاء أخرى، بالطريقة نفسها كما عند إسرائيل[2]. فلدينا هنا تواز بين كائنيْ التصوف: التوراة، وإسرائيل. وإن *الزوهار* نفسه ليتحدث عن كل واحد من هذه الكائنات الحية في مقاطع مختلفة، ولم توضع في علاقة مباشرة، ويبدو أن {هذا} التوازي بينهما قد رسمه مؤلف المخطوطة *Tikkunim*. فالكائن الصوفي للتوراة، وهو يجسد اسم الإله، يتلازم والجسد الصوفي لجماعة إسرائيل، هذا الذي لم يعتبره القباليون الكائن التاريخي الحي

= Moshe ben Shem-Tov، حاخام إسباني وقبالي، وهو يعتبر محرر *الزوهار*. وما يزال هناك جدل حول ما إذا كان *الزوهار* من عمله الخاص، أو إذا اقتفى تقاليد تعود إلى الحاخام "شيمون بار يوحاي" Shimon Bar Yohai في الكتابة. وتشمل أعماله الأخرى "سيفر ها-ريمون"، المكتوب باللغة العبرية. -م-

(1) Moses de Leon, *Sefer ha-Rimmon*, MS British Museum, Margoliuoth No.759, Fol. 100b.

(2) Tikkune Zohar, Tikkun 21, Fol. 52b.

للشعب اليهودي فحسب، ولكن اعتبروه رمزاً باطنياً مقصوراً على "*الشخيناه*"[1] أيضاً، وأعضاؤه هم "أعضاء *الشخيناه*" إذا جاز التعبير[2]. وما فتئ القباليون اللاحقون يستدرون من هذا التلازم استنتاجات أكثر وضوحاً، كما سنرى.

ولكن، ما تزال هناك رمزية أخرى تم التعبير بها عن فكرة الكائن الحي، وفيها عبرت، بادئ ذي بدء، بعض وجهات النظر الجريئة خاصة، عن نزعتها حول طبيعة الوحي الواردة في التوراة. وإنه لزام علينا أن نأخذ في الاعتبار التمييز التقليدي القديم جداً بين "التوراة

---

(١) سأكتفي في هذا المقام بإيراد "تعريف" المصطلح في القبالة فقط؛ فقد تم العثور على العناصر الأساسية للمفهوم القبالي للشيخيناه في أقدم الأعمال القبالية، سيفر ها-بحير، Sefer ha-Bahir، حيث توصف الشيخيناه، أو ملخوت، بأنها الابنة، والأميرة، والمبدأ الأنثوي في عالم التجليات الإلهية. وقد تم تطوير هذه الأفكار في الأوساط القبالية في أواخر القرنين؛ الثاني عشر، والثالث عشر، ومزجت بالأفكار الفلسفية في أعمال حلقات جيرونا، وفي كتابات إبراهيم أبو العافية؛ وأضيفت العديد من الفروق الدقيقة في أعمال إسحاق المكفوف، وحلقة ليّون Iyyun. circle. والشيخيناه، أو ملخوت، كما مر، هي العاشرة والأخيرة في التسلسل الهرمي للتجليات النورانية العشرة، وتمثل في العالم الإلهي المبدأ الأنثوي، بينما يمثل تيفيريت Teferet، التجلي السادس، وييسود Yesod، التجلي التاسع، المبدأ المذكر. وكل عناصر التجليات الأخرى وخصائصها ممثلة في الشيخيناه. وهي مثل القمر ليس لها نور خاص بها، ولكنها تتلقى النور الإلهي من التجليات الأخرى. وإن الهدف الرئيس لعالم التجليات/السفيروت، وللحياة الدينية ككل، هو استعادة الوحدة الحقيقية للإله، وهي اتحاد مبدإ الذكورة، تيفيريت أساساً، والشيخيناه، هذه التي كانت مستقرة/ساكنة، أصلا وغير منزعجة ولكنها كُسرت بخطايا إسرائيل، وبمكائد القوى الشريرة (the the sitra ahra)، وبالنفي. ويمكن تحقيق استعادة التناغم الأصلي من خلال الأفعال الدينية لشعب إسرائيل عن طريق الالتزام بالتوراه، وحفظ الوصايا، والصلاة. -م-: راجع المرجع السابق: Encyclopaedia Judaica. Vol,18. pp.442-443 (San-Sol)

(2) Cf. Chapter 3, pp. 103-9.

المكتوبة"، و"التوراة الشفهية" لنفهم هذه الأفكار. فوفقا للاستخدام الباطني للمصادر التلمودية، فإن التوراة المكتوبة هي نص أسفار موسى الخمسة. وأما التوراة الشفهية فهي المجموع الكلي لكل شيء قيل من قبل العلماء أو الحكماء في شرح هذا المتن المكتوب، و{من قبل} المعلقين التلموديين على الشريعة، وكل الآخرين ممن فسروا النص. التوراة الشفوية هي تقليد الملأ من إسرائيل، وهي تؤدي الدور الضروري لاستكمال التوراة المكتوبة، وجعلها أكثر مادية. ووفقاً للتقاليد الحاخامية، فإن موسى تلقى التوراتين كليهما في آن واحد على جبل سيناء. وكل ما وجده أي عالم لاحق في التوراة، أو مشتق منها بشكل مشروع، قد تم إدراجه قبلا في هذا التقليد الشفهي الممنوح لموسى. وهكذا، فإن التوراتين {توراة} واحدة في الحاخامية اليهودية[1]. فكل من التقليد الشفهي، والكلمة المكتوبة؛ يكمل أحدهما الأخر، ولا يمكن تصور هذا دون ذاك. ولقد لعب هذان المفهومان دوراً مهمّاً في تفكير القباليين منذ البداية؛ فهم قد ربطوهما بالتصوف الرمزي *للتجليات النورانية العشرة (سفيروث)*. فالتوراة المكتوبة كانت تعتبر رمزاً لمجال العطاء الإلهي على وجه الخصوص، في تطابق بدئي مع تجلي الجميل، بينما كان ينظر إلى التوراة الشفهية على أنها رمز لمجال التلقي، والذي هو للتجلي العاشر، و"للملأ الإسرائيلي" في آن واحد. ويظهر هذان التجليان النوريان {سفيروث} في ارتباطهما النشط، حركةَ الإله، وبالمثل، فإن الوحي كله من التوراة يتم منحه في هذه

(1) On these two concepts, cf. W. Bacher, *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung*, I, Leipzig, 1899, pp. 89 and 197; H. L. Strack, *Einlei tung in den Talmud*, 5 th ed., München, 1921 , pp. 4 ff. On their position in the theology of Orthodox Judaism, cf. the highly interesting monograph of S. Kaatz, *Die mündliche Lehre und ihr Dogma*, Leipzig, 1922.

الوحدة من التوراة المكتوبة والشفهية فقط. والأشكال التي تم منح التوراة المكتوبة والشفهية فيها هنا على الأرض، نسخة التوراة، ومجموعات التقاليد التلمودية، مثلاً، تعود إلى تلك المجالات الأعمق التي نشأت منها أساساً. وفي المقطع الذي تم الاستشهاد به أعلاه من مخطوطة *الزوهار*، يمضي المؤلف إلى تحديد قلب الكائن الحي بالتوراة المكتوبة، والفم بالتوراة الشر، وتجد التأملات بشأن هذين الجانبين من التوراة متضمنة في أقدم كتب القباليين، مثل كتاب الباهير على سبيل المثال[1]. ولكن النقاش الأكثر إثارة للاهتمام حول العلاقة بينهما {جانبي التوراة} يجري في الشذرة التي يمكن أن تعزى إلى واحد من أوائل قباليي "بروفانس"، عنيت به "إسحاق المكفوف"[2]. هذه الشذرة التي وصلتنا في مخطوطة فقط، توفر تعليقاً صوفياً عن بداية "ميدراش كونان" Midrash Konen في التعاطي مع نشأة الكون[3]. وهذا الميدراش يكرر المفهوم المذكور أعلاه، وهو أن التوراة ما قبل الموجودة كتبت بالنار السوداء على النار البيضاء، والتي كان قد اتخذها "موسى بن نحمان"، كما رأينا سابقاً، مؤشراً على القانون الصوفي للتوراة. فالتوراة هنا، تبدو قد احترقت قبل الإله في رسائل نارية سوداء على النار البيضاء، وهذا التصور هو الذي ألهم الحاخام إسحاق، ولعله قبل "موسى بن نحمان"، أن يكتب الآتي: «في يد الإله اليمنى كانت كل النقوش محفورة {أشكال الطوية} التي كانت موجهة يوماً ما

(١) في كتاب الباهير، في الصفحتين؛ ٩٧ و١٣٧، يسمى آخر *تجل نوراني*: "خزانة التوراة الشفهية" وفيه ترد جميع الوصايا. راجع الصفحة ٩٩ أيضاً (وفقا للنص المنقح): "التوراة المكتوبة [التي تسمى "النور"] تحتاج إلى التوراة الشفهية، وهي المصباح [الذي يحمل "النور"] من أجل حل الصعوبات وشرح أسرارها.

(2) Isac the Blind.

(3) In Jellinek, *Beth ha- Midrash*, II, Leipzig, 1853, pp. 23-34.

الانبعاث من القوة إلى الفعل. من فيض كل التجليات النورانية العشرة [السامية] التي كانت محفورة، ومنخدشة، ومقولبة في تجلي اللطف، وهو ما يسمى يد الإله اليمنى أيضاً، وقد تم هذا في الباطن، بطريقة خفية لا يمكن تصورها. ويسمى هذا التشكيل التوراةَ المركزة، التوراة التي لم تتكشف بعد، وتوراة اللطف أيضاً». وقد تم إجراء نقشين فيه معا إلى جنب مع جميع النقوش الأخرى [أساساً]. اتخذ أحدهما شكل التوراة المكتوبة، واتخذ الآخر شكل التوراة الشفهية؛ وشكْل التوراة المكتوبة هو من ألوان النار البيضاء، أما شكل التوراة الشفهية فهو ذو أشكال ملونة مثل تلك للنار السوداء. وكل هذه النقوش، والتوراة التي لم تتكشف بعد وجدت بالقوة، ولا يمكن أن تكون محسوسة لا للعين الروحية، ولا للعين الحسية حتى ألهَمَت قوة [الإله] فكرةً تفعيلها عن طريق الحكمة البدئية، والمعارف الخفية. وهكذا، ففي بداية كل الأفعال ما قبل الوجود، كانت هناك التوراة التي لم تتكشف بعد [torah kelulah] وهي التي في يد الإله اليمنى مع جميع الأشكال البدئية [وحرفياً: المنقوشات والمحفورات] التي كانت مخفية فيه، وهذا ما نعنيه ميدراش حين تقول بأن الإله أخذ التوراة الأزلية (torah kedumah) التي تنبع من مِحجر "التوبة" repentance ومصدر الحكمة الأصلية[1]. وفي فعل روحي واحد، فاضت التوراة التي لم تتكشف بعد من أجل إعطاء الديمومة لأسس كل العالمين. ويذهب المؤلف إلى الربط بين كيف انبثقت التوراة المكتوبة التي تتوافق مع التجلي النوراني للرأفة الإلهية- وهي من المجد،من التوراة التي لم تتكشف بعد وهي من اللطف- والتوراة الشفهية التي تتوافق مع الحكم الإلهي في الملكوت،

---

(١) الحكمة البدئية هي التجلي النوراني الثاني، "التوبة" (العودة حرفياً باللغة العبرية) هي الاسم للثالث، لأن كل الأشياء "تعود" إلى رحمها في النهاية.

التجلي الأخير. ويؤول الكائن العضو الناري من التوراة، والذي احترق قبل الإله في النار السوداء على النار البيضاء، على الشكل التالي: النار البيضاء هي التوراة المكتوبة التي لما تزلْ فيها أشكال الحروف غير صريحة، لأن شكل الصوامت ونقاط الصوائت تم منحها من قبل النار السوداء أولا وهي التوراة الشفهية. وهذه النار السوداء هي مثل الحبر على الرّق، "وهكذا، فإن التوراة المكتوبة لا يمكن أن تأخذ شكلاً ملموساً، إلا من خلال قدرة التوراة الشفهية، يعني: أنها بدون التوراة الشفهية لن تكون مفهومة حقا". وفي الأساس، فإن موسى وحده، سيد جميع الأنبياء، {هو الذي} توغل في تأمل غير منقطع في هذه التوراة الصوفية المكتوبة، وهي ما تزال خفية في الحقيقة في شكل لا مرئي من النور الأبيض. ولم يحظ حتى الأنبياء الآخرون إلا بلمحة عابرة منها أثناء حدس خاطف[1].

إن الرمزية الصوفية لهذا المقطع ذي المعنى العميق تخفي وجهة النظر القائلة بأنه لا توجدهنا، على الأرض، توراة مكتوبة بالمعنى الدقيق للكلمة. فما أبعدها من فكرة فما نسميه بالتوراة المكتوبة قد مرت هي نفسها بوساطة التوراة الشفهية، فهي لم تعد شكلاً مخفياً في النور الأبيض، بل لقد طفت من الضوء الأسود الذي يحدد ويحدّ، ومن ثمة يدل على صفة الشدة والقضاء الإلهي. ويتكون كل ما نتصوره في الأشكال الثابتة من التوراة، والمكتوب بالحبر على الرق، يتكون، في التحليل الأخير، من تأويلات أو تعريفات لما هو مخفي. *إن هناك*

---

(١) كنت قد اتبعت، في ما سبق، النص الصعب للحاخام إسحاق القديم Rabbi Isaac the Old في:

MS 584/699 of the Enelow Memorial Collection in the Jewish Theological Seminary of New York. The manuscript forms a single codex, which a bookseller has arbitrarily broken into two parts.

وراة *الشفهية فحسب*: وهذا هو المعنى الباطني لهذه الكلمات،
وراة المكتوبة مفهوم صوفي بحت. إنها تتجسد في مقام لا يمكن أن
ه إلا الأنبياء وحدهم. وقد كُشفت لموسى لا محالة، ولكن الذي
مه للعالم توراةً مكتوبةً قد اكتسبت شكلها الحالي من خلال المرور
ر وساطة التوراة الشفهية. فالأبيض الصوفي للحروف على الرق هو
وراة المكتوبة، ولكنه ليس الأسود منها المنسوخ بالحبر(١). وفي
كائن الصوفي للتوراة يتداخل المقامان، وليس هناك توراة مكتوبة،
حررة من العنصر الشفهي، يمكن أن تُعرف أو تُتصور من الأنام الذين
سوا بأنبياء.

١) النظرية التي صيغت في هذه الشذرة المبكرة لا بد أنها وفرت الأساس للأطروحة القبالية لـ"يعقوب بن يعقوب كوهن" من سوريا والمتعلقة بأشكال الحروف، وهي تقوم على هذا التميز الذي يستمد من السياق الذي كنا قد ناقشناه، أولاً، بين "شكل باطني أبيض"، "وشكل باطني أسود". cf. my edition of this treatise in *Madda'e ha- Yahaduth*, II (1927), pp. 203-4.

IV

هذا المبدأ من التوراة باعتبارها كائناً حيّاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الثالث، وهو ما يمكننا المضي قدماً في مناقشته الآن. إنه مبدأ تنوع معاني التوراة، حتى لا نقول لا نهائيتها. ففي كثير من الأحيان، لم تعتبر أعضاء التوراة المختلفة، المنظور إليها على أنها كائن حي، لم تعتبر أعضاء ذات رتبة وأهمية واحدة، ولكن نظر إليها على أنها مستويات من المعنى مختلفة في التوراة. وهي تقود طالب النصوص المقدسة الصوفي من المعاني الظاهرة إلى طبقات أعمق من الفهم. وهكذا، فإن فكرة الكائن الحي تصبح محددة بمفهوم التسلسل الهرمي الحي للمعاني ومستويات المعنى. وقد انتهج القباليون، في هذا الصدد، خط الفكر الذي وجدوه لدى الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى، وكان هؤلاء قد أخذوه، أيضاً، من التقليد الفلسفي العربي. وإنا نشير {هنا} إلى فكرة مستويَيْ المعنى- المعنى الباطن، والمعنى الظاهر- في النصوص المقدسة. وقد كانت هذه الثنائية موضع ترحيب لدى العقلانية الباطنية للفلاسفة والإصلاحيين من ناحية، والتي كرس لها "ليو شتراوس"[١] من جيلنا العديد من الأعمال الهامة[٢]، ومن ناحية أخرى، لدى العناية الدينية للمتصوفة على حد سواء، والذين تعهدوا

---

(1) Leo Strauss (1899-1973).

(2) Cf. in particular the subtle investigations of Leo Strauss in *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill., 1952.

بإعادة اكتشاف عالمهم الخاص في أعماق الكتب المقدسة. ولست في حاجة، في هذا المقام، إلى الدخول إلى التفاصيل عن الفرق الإسلامية، ولاسيما تلك الطوائف الباطنية كالإسماعيلية، والتي ركزت على المعنى الباطن، والاستعاري، أو الصوفي، للقرآن، في مقابل المعنى الظاهر أو الحرْفي الذي فقد كل معنى في المراحل العليا من التلقين. وينعت المؤلفون العرب أتباع هذه الاتجاهات بالباطنية، أو دعاة المعنى الداخلي، أي الباطنيون أو الروحانيون. وإنه لمن المهم أن نلاحظ أن المصطلحات المستخدمة من قبل العديد من الفلاسفة اليهود للدلالة على هذين المستويين من المعنى (الظاهر، والباطن)، لم تجر قط في هذا السياق في المصادر اليهودية القديمة، وإنما هي ترجمات حرفية للمصطلحات العربية المقابلة. وهكذا، فمن الواضح أن هذه المصطلحات نشأت في الإسلام، ومن ثم تم الاستحواذ عليها من قبل الفلاسفة اليهود، هؤلاء الذين شرعوا في تحديد المعنى الداخلي مع التأويل الفلسفي للنص، والذي لم يكن صوفيا بالمعنى الدقيق. وقد ظهر التفسير الباطني، فقط، عندما تم الاستيلاء على هذه المصطلحات من قبل القباليين الإسبان، وأخيراً من قبل مؤلف *الزوهار*الذي تمت ترجمته إلى الآرامية. ففي كثير من مقاطع *الزوهار*، فقد تم تطوير المبدأ القائل بأن التوراة خفية وبارزة، باطنة وظاهرة، في الآن نفسه، oraitha sethim ve-galya[1]. ولم يجد المؤلف هذه الثنائية في التوراة فقط، وإنما وجدها في كل مجال يمكن تصوره من الوجود، بدءاً بالإله، واحتواء لكل مدى وجانب من الخلق.

(1) Cf. *Zohar*, II, 230b (the exact same formulation already occurs in Gikatila, *Ginnath 'Egoz*, Hanau, 1615, 3b), III, 75a and 159a. The same formula occurs in the shift from the philosophical to the Kabbalistic use of the terms 'exoteric' and 'esoteric' in Isaac ben Latif, *Ginze ha-Melekh*, ed. Jellinek, XXV, printed in Stern's *kokheb Yitzhak*, XXXII, Vienna, 1865 , p. 9.

ولا ينبغي أن ننسى، من جهة أخرى، أن المناخ في المرحلة القبالية الإسبانية كان كمثل جنوح لتدفق سهل للأفكار بين الطوائف المسيحية واليهودية. ويتلاقى في عقيدة التوراة، كما اتخذت شكلها في *الزوهار* أخيراً، فرعان مختلفان نابعان من الجذر نفسه. الجذر القديم هو "فيلون الإسكندري" بلا شك، وهو الذي يمكننا أن نعزو إليه، في نهاية المطاف، كل هذه الفروق بين معنى حرفي، ومعنى روحاني، وهو ما تم الاستحواذ عليه من قبل آباء الكنيسة، ومسيحيي القرون الوسطى، ومن قبل الإسلام أيضاً (الذي استمدهما من المصادر المسيحية الشرقية). وإنه من الممكن جداً أن مثل هذه الأفكار قد تم الحفاظ عليها من قبل الجماعات اليهودية أيضاً، هذه الجماعات التي لم نتمكن من تحديدها حتى الآن، إلا أن تعبيرها المرئي، على الرغم من ذلك، يعزى تاريخياً إلى التأثير المسيحي والإسلامي بلا شك.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان هناك ارتباط تاريخي بين العقيدة *الزوهارية* للمستويات المختلفة للمعنى، والنظرية المماثلة لها، ولكنها الأقدم، نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدس التي تم تطويرها على يد المؤلفين المسيحيين في القرون الوسطى الأولى؟[1]. لقد حاول "ولهلم باخر"[2] في مقالة قيّمة عن التفسير الإنجيلي *للزوهار* أن يبرهن على صلة نسب تاريخية، قبل سبعين عاماً[3]. ولكن، بما أنه لم يكن لديه فكرة واضحة عن الطبقات الأدبية المختلفة التي يتكون منها *الزوهار*، فإنه لم يتمكن، في نظري، من صياغة النتائج التي توصل إليها بمثل الدقة التي جعلها اتساع المعرفة في الوقت الحاضر ممكنة.

---

(1) Ernst von Dobschütz, 'Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie,' *Harnack = Ebrung, Beitriige zur KirchengescbichteÛ.. Adolf von Harnack... dargebracbt*, Leipzig, 1921, pp. 1-13.

(2) Wilhelm Bacher (1850-1913).

(3) W. Bacher, 'L'Exégèse biblique dans le Zohar,' *Revue des Etudes Juives*, XXII (1891), pp. 33-46.

ولكن قبل أن ننظر في المفاهيم الكامنة وراء *الزوهار*، هناك ملاحظة أخرى في هذا الإطار. فكما ذكرنا سلفاً، فإن العديد من الفلاسفة اليهود حددوا المعنى الداخلي للتوراة معاً لاستعارة الفلسفية. وفي الواقع، فإن العديد من تفسيراتهم الاستعارية أثر قوي من "فيلون". فالأفكار الفلسفية يتم اكتشافها في الكتاب المقدس. غير أن الاستعارة بهذا المعنى، لم تكن حجر الزاوية في التفسير القبالي بأي حال من الأحوال، فقد كان تفسيراً رمزيّاً بلا منازع. فما يكتشفه التفسير القبالي وراء المعنى الحرفي للكتاب المقدس، أو للتأويل التلمودي له، كان شيئاً مختلفاً تماماً. وما كان ينقب عنه القباليون في الإنجيل لم يكن الأفكار الفلسفية في المقام الأول، وإنما كان الوصف الرمزي لعملية الحياة الإلهية الخفية، تماماً كما تكشفت في مظاهر وفيوضات *التجليات النورانية العشرة* ويمكن أن يُصطلح على اهتماماتهم الأولية بالكتاب المقدس؛ بالصوفية الفلسفية. أما في ما يتعلق بالاستعارة بالمعنى الدقيق، فإننا نجد مواقف مختلفة بين القباليين. و{نجد} تجنب "موسى بن نحمان"، عمداً، وبضلوع لافت للنظر، تأويلات الفلاسفة الاستعارية في تعليقاته على التوراة. وكان يدرك جيداً الخطر الذي يمكن أن يلحق الالتزام بالطقوس اليهودية من روحانية توراتية خالصة، من مثل {هذا} الاستخدام المتواصل لمنهجية استعارية سيتم تطبيقها. وقد حذر من هذا الخطر صراحة في مقطع من شرحه على سفر التثنية ٢٩ : ٢٩، وقد خلت منه طبعاتنا لسبب من الأسباب[1]. ولم يعتبره موجوداً في التأويل الصوفي للنص التوراتي، حيث لا يصبح الرمز ذا معنى إلا

---

(1) Philo already referred at length to the dangers of radical spiritualization of the Torah in a much discussed passage, *De migratione Abrahami*, 89-94. Cf. also the long passage attacking such pure allegorization of the Commandments in Moses de Leon's *Sefer ha-Rimmon*, which I have quoted in *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1954, pp. 397-8.

من خلال تشريع الوصية الفعلي. ولكن، لم يكن كل القباليين محترزين من الاستعارة؛ إذ كان كثير منهم يعتبرها وسيلة مشروعة. فمؤلف *الزوهار*، {مثلاً}، لم يمتنع عن تأويل بعض المقاطع التوراتية استعاريا، بالرغم من اهتمامه بالوصف الصوفي والرمزي، في المقام الأول، للعالم الخفي للألوهية. وهكذا، فإن كتاب "يونس" وقصص الآباء Patriarchs في سفر التكوين أيضاً، أصبحت شأناً استعاريّاً، لمصير الروح البشرية، على الرغم من أن هذا لم يمنع المؤلف من تقديم تأويل صوفي محض (وبعيد المنال) لقصص الآباء هذه نفسها. وبمجرد أن افترض التأويل الباطني للكتاب المقدس وجهين مختلفين؛ أحدهما استعاري، والآخر صوفي؛ فإن الطريق إلى مذهب المستويات الأربعة للمعنى صار مشرعاً. فبينما تحدث "يوسف بن أقنين"[1]، أحد معاصري موسى بن ميمون، على سبيل المثال، عن مثل هذه المستويات الثلاثة للتأويل؛- الحرفي، والأجاداه، والفلسفي- استعاري- في كل مواضع تعليقه على نشيد الإنشاد، فقد أضاف القباليون {مستوى} رابعاً، وهو السري، الصوفي- فلسفي بالمعنى المحدد في ما سلف. هذا المستوى هو الذي يصطلح عليه *الزوهار* بـ raza de-mehemanutha؛ الفهم وفقاً لـ"سر الإيمان".

هذا المفهوم للمعنى الرباعي أساساً للتوراة، ظهر في أعمال ثلاثة مؤلفين قباليين في الوقت نفسه تقريباً، من نهاية القرن الثالث عشر، وهم ينتمون إلى المجموعة نفسها تقريباً، أو كانوا على اتصال بعضهم ببعض على الأقل. إنهم "موسى دي ليون"، وهو مؤلف الجزء الرئيس من *الزوهار* أيضاً، و"باهيا بن آشر"[2] و"جوزيف جيكاتيلا". وتختلف

(1) Joseph ibn Aqnin (1150-1220).
(2) Bahya ben Asher (1255-1340).

.بفاتهم لمستويات المعنى الأربعة إلى درجة ما من الاختلاف. ولكن
ـفهوم وجد تطوره الأكثر دلالة في الأدب *الزوهاري*؛ وكان هذا
نجاه هو الذي يمارس، أيضاً، تأثيره المتواصل على التصوف
يودي لاحقا.

ويمكن أن نجد الإشارة الأقرب إلى المستويات الأربعة من *ميدراش*
Ha-Ne'elı إلى كتاب راعوث، واحد من أقدم كتب مؤلف *الزوهار*.
ـد كتب فيه: «تشبّه كلمات التوراة بحبة جوز. كيف يمكن أن يُفهم
ك؟ {إنه} كما أن حبة الجوز لها قشرة خارجية ونواة، فكذلك كل
ـمة من كلمات التوراة لها حقيقة خارجية (*ma'aseh*)، و*ميدراش*،
جاداه، وسري (*sod*)، وكل واحد منها أعمق معنى من سابقه»[1]. إن
ذا المقطع لافت للنظر من عدة أوجه. فهو لم يستعمل أي مصطلح أو
ـيغة محددة مما تم استخدامه لاحقاً في تعيين المستويات الأربعة.
يبدو أن *الأجاداه* تشير إلى بعض أشكال التأويل الاستعارية أو الكنائية،
ي حين تعني ميدراش المنهجية الهرمينوطيقية التي يستمد منها علماء
ـربعة التلمود halakhists، أو القضاة، تعريفاتهم من النص التوراتي.
تشبيه التوراة بحبة الجوز ليس جديداً في الأدب اليهودي. فقد تم
ـتعماله بالفعل من قبل الحسيدية الألمان والفرنسيين في أوائل القرن
ثالث عشر، وفي *المركاباه* (العربة) خاصة، الموصوفة في الفصل
لأول من حزقيال. ولقد كانت الاستعارة ملائمة بشكل خاص؛ ذلك أنه
يل إن حبة الجوز ليست ذات قشرة خارجية صلبة فحسب، ولكنها
ات غطاءين، أيضاً، داخليين دقيقين يحميان النواة. ومن الجدير
الاهتمام أن نلاحظ، أن الصورة المجازية نفسها تم استخدامها في

(1) Zohar Hadash, Jerusalem, 1953, 83a.

لم يوفق "باخر" في الإحاطة علماً بهذا العمل المبكر المركب من *الزوهار*.

القرن الثاني عشر من قبل "يواكيم من فلوريس"[1]، الراهب "الكالابري"[2] الشهير، في {مؤلفه باللاتينية }*دليل في سفر الرؤيا*[3] Enchiridion in Apocalypsim.

وإن نفس المجموعة من المعاني في الأساس واردة في مقطع مشهور من *الزوهار*، بالرغم من صياغتها بشكل أكثر وضوحاً، وقد أصبحت هي *الكلاسيكية* بالنسبة للقباليين.

قد لفظت التوراة كلمة حقّاً، وعنّت قليلاً من خدرها، ثم أخفت نفسها ثانية. ولكنها تقوم بذلك لأولئك الذين يعرفون ويطيعونها فقط. لأنها تشبه عذراء جميلة مهيبة، وهي مختفية في غرفة منعزلة في قصرها، ولها عشيق سري، وغير معروف للآخرين جميعهم. وفي سبيل حبه لها، يستمر في عبور بوابة منزلها، ناظراً هنا وهناك، بحثاً عنها. وإنها لتعلم أن عشيقها لا يبرح بوابة منزلها. فماذا تفعل؟ تفتح باب غرفتها السري ولو قليلاً، وتكشف وجهها لمعشوقها للحظة، ولكنها تخفيه ثانية على الفور. وإذا ما كان أي أحد مع معشوقها فلن

---

(1) Joachim of Floris (1130 or 1135-1202).

(٢) قَلَوْرِيَة أو كالابريا Calabria: إقليم في إيطاليا، يقع أقصى جنوب شبه الجزيرة الإيطالية. -م-

(3) Ch. J. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938, p. 291: *si ad nucis dulcedineat pervenire volumms, primo necesse est, ut amoveatur exteria cortex, secunda testa, et ita tercio loco perveniatur ad nucleam*. Cf. also p.148 of the same work.

يستخدم "موسى دي ليون" الاستعارة في سياقات متنوعة: بمعنى التوراة، وبمعنى المركاباه، والعوالم الشيطانية الخطيرة المحيطة بها.

Cf. his *Ha-Nefesh ha-Hakhamah*, Basel, 1608, 21, quire O, Fol. I c-d

وحتى جماعات الصوفية منصوص عليها بجدية في *الزوهار* I, 154b "بأنهم أولئك الذين توغلوا إلى النواة"، وفي I, 19b, II, 15b، وفي مقاطع أخرى من *الزوهار*، فإن حبة الجوز رمز *للمركاباه وهو يعني هنا: المعرفة القبالية للعالم*.

ـ شيئاً، ولن يلاحظ شيئاً. فهو وحده الذي يراها، وينجذب إليها
ـه وروحه، وبكل كيانه، وهو يعلم أن من أجل حبها قد كشفت عن
ـها له للحظة واحدة، متأججة {بهذا} الحب. وكذلك هو الشأنمع
ـمة التوراة، هاته التي لا تكشف نفسها إلا لأولئك الذين يحبونها
ـب. والتوراة تعلم أن الصوفي [حكيم *ليبا*، حكيم القلب، حرفيّاً]
ـبرح باب منزلها. فماذا تفعل؟ من داخل مكمنها الخفي تكشف
ـهها وتومئ له، وتعود لتختفي في مكانها على الفور. لا يرى مَن هم
ـاك شيئاً، ولا يعرفون شيئاً، فهو وحده، وينجذب إليها بقلبه
ـوحه، وبكل كيانه. وهكذا تكشف التوراة نفسها وتختفي وتنبثق في
ـب إلى عشيقها، وتؤجج الحب فيه.

تعال، وانظر: إنه طريق التوراة؛ ففي البداية، عندما ترغب في
ـشف عن نفسها لرجل، تعطيه أمارة مؤقتة. فإن هو فهم، فهذا مرض
ـيد {فبها ونعمت}، وإن لم يفهم، فإنها ترسل إليه، وتدعوه
ـجاهل. وتقول للرسول المبعوث إليه: قل لذاك الجاهل أن يأتي إلى
ـا حتى أتمكن من التحدث إليه. وكما هو مدوّن [في سفر الأمثال. ٩:
ـا: "من هو جاهل، فليمل إلى هنا، قالت له إنها تريد أن يفهم".
ـندما يأتي إليها، فإنها تشرع في الحديث، من وراء الستار،
ـكلمات وفقا لفهمه، حتى يأتيه الاستبصار شيئاً فشيئاً، وهو ما يسمى
ـتأويل[1] [*derashah*]. ثم تتحدث بكلمات *استعارية [milin dehida]*
ـن خلال حجاب خفيف، وهذا هو المقصود *بالأجاداه*[2]، وعندئذ

---

(١) Derashah تعني في هذا المقام طريقة التأويل التي يمارسها التلموديون، والتي استمدوا منها المذهب الشفهي الظاهري من كلمات الكتاب المقدس وفقا لمعايير ثابتة معينة.

(٢) إن الاستعمال نفسه لـ"هيدا" hida استعاريا، المعتاد في العبرية في القرون=

فقط، عندما يصبح مألوفاً لديها، تكشف نفسها له وجها لوجه، وتبوح له بكل أسرارها الخفية، وبكل طرقها الكامنة التي كانت في قلبها منذ البداية. ويسمى هذا الرجل، بعد ذلك، بالكمال، "السيد" إذا جاز التعبير، "عريس التوراة" بالمعنى الأدق، سيد المنزل(١)، وتكشف له كل أسرارها، ولا تحجب شيئاً. تقول له: أترى الآن كم من الأسرار الواردة في تلك الإماءة التي أومأت إليك في أول يوم، وما هو معناها الحقيقي؟ ثم يفهم أن لا شيء يمكن أن يضاف إلى تلك الكلمات حقّاً، ولا شيء يستبعد منها. كما يفهم، ولأول مرة، معنى كلمات التوراة الحقيقي كما تتموضع هناك، هذه الكلمات التي لا يمكن أن يضاف إليها مقطع أو حرف، ولا شيء يمكن استبعاده منها البتة. وبالتالي، على الرجال أن يهتموا بتعقب التوراة [أي أن يدرسوها بدقة بالغة]، بغية أن يصيروا من عشاقها كما سبق بيانه(٢).

هذه الاستعارة الجميلة، المنقدحة من خلال صور تقليد الفروسية في القرون الوسطى، قدمت تطوراً ممتازاً للجمل القصيرة، من ميدراش

=الوسطى، تجده عند "موسى دي ليون" أيضاً، في نهاية *Mishkan ha-'Eduth*, MS Cambridge, 54a، إذ يقول: "في أقوال الرجال الحكماء هناك أجادوث، بعض منها مجازات [hida]، في حين أن بعضها الآخر يجب أن يفهم حرفيا، بدون أي مجاز".

(١) أوردت الجمل: من "ويسمى هذا الرجل" إلى "سيد المنزل" دون حروف عطف بينها؛ لأن المؤلف أوردها كذلك، ولم يورد حرف العطف حتى قبل آخر كلمة، كما هي العادة في الإنجليزية والفرنسية، ويمكن اعتبارها جملاً معطوفة؛ فيلزم وضع حرف العطف، أو لاحقها عطف بيان من سابقها دون حروف العطف، كما أثبتها هنا. -م-

(2) *Zohar*, II, 99a-b.An excellent investigation of the history of this important parable in late Kabbalistic literature is to be found in F. Lachover's essay, 'The Gate to the Tower' in 'Al gevu/ ha-yashan ve-he-hadash, Jerusalem, 1951, pp. 29-78.

ي راعوث، يشير إلى التوراة كحبة جوز. فهو يتخذ استعمال مصطلحية نفسها، باستثناء أن *Ma'aseh*، الحقيقة الخارجية، تعوض المصطلح التقليدي، أكثر *peshat*، وهو يعني المعنى الحرفي أو بسيط، هذا الذي يتم الحفاظ عليه حتى في التجلي الصوفي، بالرغم ن أن النور الصوفي اللامع من خلاله قد صيره شفافاً. وهناك خطوة تالية أخرى قد اتخذت في مقطع *زوهاري* آخر (III, 202a) حيث يتم مثيل مستويات المعنى المختلفة باعتبارها أجزاء من عضو حي من توراة، وهي شجرة الحياة.

هنا، يتم، مع ذلك، استبدال مصطلح رمز الجديد بمصطلح *أجاداه* لقديم، وقد وصل إلى عبرية العصور الوسطى (تحت التأثير العربي) يعني الاستعارة. وفي هذا المقام، فإن مصطلحاً خامساً، فضلاً عن مستويات المعنى الأربعة سالفة الذكر، تتم الإشارة إليه، أعني حسابات الرقمية *Gematria*، أو التأويل من خلال القيمة العددية لحروف العبرية، والذي لا يعتبر في موضع آخر مستوى مستقلاً من معنى.

في هذه المرحلة، لم يكن مؤلف *الزوهار* قد تصور بعد صيغة وجزة يلخص بها المفهوم بأكمله. وقد تمت كتابة المقاطع المستشهد بها أعلاه ما بين ١٢٨٠ و١٢٨٦. ولكن بعد الانتهاء من الجزء الرئيس من *الزوهار* في شكل كتابات منحولة[1] كمجموعة من حوارات

---

(1) Pseudoepigraphical: كلمة يونانية وتعني: "المنسوبة خطأً لغير مؤلفها" أو "زائفة النسبة" "المنحولة". وتشير هذه الكلمة إلى الكتب التي تنسب إلى بعض مشاهير أبطال الكتاب المقدس؛ مثل باروخ، وحنوخ، والتي لم تضم إلى الترجمة السبعينية اليونانية، أو الفولجاتا (الترجمة اللاتينية)، ولهذا فهي ليست من الكتب الخارجية أو الخفية (أبو كريفا). والكتب المنسوبة أكثر عدداً من الكتب الخفية، وما يزال بعضها يكتشف حتى الوقت الحاضر. -م-

ومحاضرات الحاخام "شمعون بن يوحاي" وتلامذته في القرن الثاني، فقد كتب "موسى دي ليون" عدداً من الأعمال القبالية باللغة العبرية تحت اسمه الشخصي. وقد طور في هذا عدداً من الأفكار أدرجت في *الزوهار* لأول مرة. وإنا نعلم أنه قبل ١٢٩٠ قد كتب عملاً مفقوداً عنون بـ: مناهج التأويل الكتابي Pardes التي تعني "الجنة" "Padise" حرفياً. ويرتكز هذا العنوان على التورية التي أصبحت معروفة على نطاق واسع، ومستخدمة كثيراً في الأدب العبري اللاحق. وتستند هذه التورية إلى القصة الشهيرة في التلمود عن أربعة من الحاخامات العظام الذين انشغلوا بالدراسات الباطنية في القرن الثاني. وقد قيل عن هؤلاء الأربعة إنهم "دخلوا الجنة". وهم: الحاخام "عقيبا"، و"ابن زوما" Ben Zoma، و"ابن عزي" Ben Azzi، و"آشير" Aher. "أحدهم رأى ومات، والثاني رأى وفقد عقله، والثالث حطم النباتات الصغيرة، [أي صار مارقاً ويغري الشباب]. والحاخام "عقيبا" وحده هو الذي دخل بسلام، وخرج بسلام"[(١)]. وإن المعنى الدقيق لـ جنة Pardes في هذا المقطع كان موضوعاً للتدبر لمدة طويلة، وقد ناقشتُ المسألة في موضع آخر[(٢)]، ولا داعي للدخول في التفاصيل هنا. على كل حال، فقد استخدم "موسى دي ليون" هذا المصطلح الموحي للغاية، والغني بظلال المعنى جدا، باعتباره شفرة المستويات الأربعة للتأويل. فكل حرف صامت من الكلمة PaRDeS يحيل على واحد من المستويات: فـ P تشير إلى Peshat؛ {أي} المعنى المباشر [الحرفي]، وR تشير إلى Remez؛ {أي} المعنى المجازي، وD إلى Derasha؛ {أي} التأويل التلمودي والأحادي، أما S فتشير إلى Sod؛ {أي} المعنى الصوفي.

---

(1) Hagigah 14b; cf. *Major Trends*, p. 52.

(2) In Section II of my book *Jewish Gnosticism Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1960.

وهكذا، *فالجنة* التي دخلها العلماء الأربعة القدامى تأتي للدلالة على التأملات المتعلقة بالمعنى الحقيقي للتوراة في كل المستويات الأربعة. وقد تولى "موسى دي ليون" هذه الصورة، في عمل مكتوب في وقت لا حق غير بعيد، ودمجها مع الفكرة المذكورة أعلاه؛ وهي أن التوراة كحبة جوز تتكون من غلاف ومن نواة. وبعد بضع سنوات، أي ما يقارب ١٢٩٥ و١٣٠٥، كتب أحد الكتاب المجهولين، وقد يكون أحد تلامذة "موسى دي ليون"، أو عضواً من دائرته، الكتب *الزوهارية* الأخيرة يعني راعي الكنيسة *Ra'ya Mehemna*، و*Tikkune Zohar*، وهو عمل يشتمل على سبعين تأويلاً للقسم الأول من التوراة (سفر التكوين. ١-٥). وقد حظِي هذا المؤلف بمصطلح الجنة، الدال على مستويات المعنى الأربعة، وإنه من هذا المصدر استمد الكتّاب اللاحقون جميعهم.

وقد أعطى المؤلف المجهول في تعليقه على سفر التكوين (٢: ١٠) وما فوقها، المتعلق بالأنهر الأربعة التي تتدفق من جنة عدن، منعطفاً جديداً للحكاية التلمودية القديمة عن الحاخامات الأربعة. ففي هذه الحكاية ذهب أحد الأربعة إلى النهر Pishon، وهو ما أُوّل اسمه في هذا المقام بأنه pi shone halakhoth، يعني "الفم الذي يتعلم المعنى الدقيق للتشريع الخارجي، (*هالاخاه*)"، فتقف Pishon عند المعنى الحرفي ها هنا. وذهب الثاني إلى النهر Gihon الذي أُخذ اسمه مرجعاً للمجاز. أما الثالث فذهب إلى النهر Hiddekel، وهو ما أُوّل اسمه بأنه تركيب من الكلمتين الاثنتين؛ had، وkal؛ "متبصر"، و"متمكن"، وهي بالتالي إشارة إلى *تبصر التأويل derasha* التلمودي وتمكنه. بينما ذهب الرابع إلى الفرات Euphrates الذي يقترن بالنواة الأعمق، النخاع الذي تنساب منه بذور الحياة، وبعبارة أخرى، حيث يكتشف الأسرار الجديدة دوماً ويطورها. إن "ابن زوما"، و"ابن عزي" قد بلغا قشرة

التوراة وغطاءها الداخلي فقط، حيث بقيا هناك ولحقهما الأذى في هذه العوالم. {بينما} الحاخام "عقيبا" وحده من توغل إلى نخاع التوراة، وهو وحده من ولج ثم ظهر آمناً سليماً[١]. إن مؤلف *Ra'ya Mehemna* لديه متغير إضافي آخر، فهو يستعمل، في كثير من المقاطع، أطراف الكلمات المفاتيح، ولكنه يحل الرؤى محل القص الرمزي[٢]. ويحدد مؤلف كتاب "تيكميم" *Tikhmim* *التجلي الأنثوي للإله Shekhinah*، الوجود الإلهي، المتصور على أنه التجلي الأخير من التجليات العشرة، أو سفيروث، مع التوراة في ظواهرها الكاملة، واحتضان كل معانيها، ومستويات المعنى. وهكذا، فهو يدعو *الشخيناه* بـ "*جنة التوراة*" pardes *ha- Torah*[٣]، ويضم هذا المفهوم، مثل "موسى دي ليون"، إلى فكرة حبة الجوز. قال "*شخيناه*" تسمى جنة في المنفى [لأنها ترتدي مثل ما كانت عليه في مستويات المعنى الأربعة]، ولكنها هي نفسها النواة الأعمق. ووفقاً لذلك، نحن نسميها حبة جوز أيضاً، وقد قال الملك سليمان عندما دخل هذه الجنة [من التأمل الصوفي]: "لقد هبطت إلى حديقة الجوز" (نشيد الإنشاد ٦ : ١١)[٤]. إن المعنى الدقيق لـ "الشخيناه في المنفى" في هذا الصدد سنعمل على إيضاحه لاحقاً في

---

(1) *Zohar*, I, 26b. The passage is not from the main part, but from the *Tikkune Zohar.*

(٢) يجب قراءة الكلمة re'iyyoth، وليس re'ayoth، {بمعنى} "براهين" التي لا تتناسب وثيقتها مع السياق. وإن افتراض "باخر" أن re'ayoth، كما يقرأها، تحريف للمصطلح الصحيح remez في طبعاتنا، تدحضه حقيقة أن التأويل نفسه لكلمة جنة ورد في مقطعين اثنين آخرين، وقد فاتاه، *Zohar Hadash*, 102d and 107c. هذه المقاطع تنتمي إلى *Tikkune Zohar* هي كذلك.

(3) *Zohar Hadash* (Tikkunim section), 102d.

(4) *Tikkun*, No. 24, Fol. 68a-b.

إن الصدفات هنا قد تم ربطها مسبقاً بالقوى الشيطانية وبسلطتها بالفعل، والتي تتحرر منها *الشخيناه* يوم السبت فقط، حينما تتدثر بدثار التجلي.

ما يأتي من بحثنا. وقد ربط "موسى دي ليون" نفسه في مؤلفه كتاب الروح العقلي، المكتوب عام ١٢٩٠، فكرة *الجنة* بالمبدأ الذي نوقش أعلاه، أعني مبدأ التوراة باعتبارها اسم الله. فقال: «قد كتبت تحت عنوان الجنة كتاباً عن سر الطرق الأربع، وفيه يشير العنوان في ذاته، من بين ما يشير إليه، إلى الأربعة الذين دخلوا *الجنة* والذين ليسوا شيئاً آخر سوى: {المعنى} المباشر، والمجازي، والتأويل التلمودي، والصوفي: peshat, remez, derashah, sod. وقد علقت في هذا الكتاب بإسهاب على هذه المسائل في اتصال مع سر القصص والحقائق ذات الصلة بالتوراة، من أجل إظهار أنها تشير جميعاً، بمعنى صوفي، إلى الحياة الأبدية، وإلى أنه لا شيء في التوراة ليس مستوعباً في سر اسمه»[1].

ونجد مبدأ التأويل الرباعي الأساسي نفسه للكتاب المقدس، قد استخدِم من لدن "باهيا بن آشر" طوال تعليقه الموجز على التوراة، المكتوب عام ١٢٩١ في سرقسطة. ولم يستعمل "باهيا" مصطلح *مباشر remez*، ولكنه سمى هذه المنهجية الرمزية من التأويل "الطريقة العقلية" derekh ha-rekhal، وهي تتطابق مع تأويلٍ وفقاً لمبادئ فلسفة العصر الوسيط بالنسبة إليه. غير أن كلمة جنة لما تكنْ معروفة لديه بعد، بالرغم من أنه كان على دراية ببعض أجزاء *الزوهار* من قسمه الرئيس؛ إذ لم تكن الأجزاء الأخيرة التي ورد فيها هذا المصطلح مكتوبة بعد عندما شرع في تعليقه. وهناك طريقة أخرى لتحديد مثل هذه المستويات الأربعة للمعنى، يمكن العثور عليها في شذرات التعليقات القبالية من كتاب *دليل الحائرين* لموسى بن ميمون. وقد نسب هذا النص إلى "جوزيف جيكاتيلا" والذي يبدو أنه قد كتب نحو نهاية القرن الثالث

---

(1) Moses de Leon, at the end of his *Sefer ha-Neesb ha-Hakhamah*, Basel, 1608.

عشر في جميع الأحوال[1]. قال المؤلف: "إن التوراة يمكن أن تؤول بثلاث طرق أو أكثر". ويدعو هذه الطرق أو المناهج بـ: *perush*، و*be'ur*، و*pesher*، و*derash*. فالأولى، بالنسبة إليه هي المعنى النحوي الصارم، وتماثل ما دعي بالمعنى *المباشر* *peshat* أعلاه، والثالثة، "التأويل"، بمعنى التوغل العميق في المعنى الحرفي. وتشمل الرابعة كلا من الرمز والطريقة التلمودية في استنباط الشرع "*الهالاخاه*" من كلمات الكتاب المقدس والحكاية الرمزية. بينما يدعو المعنى الصوفي بالثانية be'ur. ويعني هذا حرفياً الشرح ببساطة. ولكن من خلال اللعب الصوفي بالكلمات على الطريقة القبالية، فإنه يرتبط بالكلمة العبرية بئر *be'er*، أو عين الماء، لأن التوراة ترتبط بالجيد من الماء الصافي، ومن هنا، {فهي} ربيع متجدد دوماً من مستويات المعنى الخفية. وهناك فكرة مشابهة جداً ترد في كتاب *Ra'ya Mehemna* الذي قرأ مؤلفه بعض كتابات "جيكاتيلا" المبكرة على الأقل. هنا أيضاً، نجد التوراة منبعاً لا ينضب، حيث لا جرة يمكن أن تبقى فارغة مطلقاً. فالكلمة العبرية *kad* لها القيمة الرقمية ٢٤؛ وهذا يعني بالنسبة للمؤلف أنه حتى الأربعة والعشرون كتاباً من الشريعة التوراتية التقليدية لا يمكنها أن تستنفد العمق الصوفي للتوراة، العمق والامتلاء للجوهر الإلهي الخفي الذي يتجلى من خلال الكتب المقدسة[2].

---

(١) يشك Georges Vajda الذي كرس جهداً متعمقاً في بعض أجزاء هذا النص، يشك في تبرير الإسناد التقليدي لهذا النص إلى "جيكاتيلا". راجع: *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, 1959, p.656 ومما لا شك فيه أن المسألة تستحق مزيداً من التحقيق؛ ليس في الأجزاء المطبوعة المنسوبة لـ"جيكاتيلا" فقط، وإنما في الشذرات الواسعة غير المنشورة المحفوظة في أكسفورد أيضاً، مس، نيوباور ١٩١١.

(2) *Zohar*, II, 114b, and Gikatila's commentary on Maimonides, in the second part of Saul Kohen's 'Questions Addressed to Abarbanel,' Venice, 1574, 21a.

ومن المهم، في هذا الصدد، أن *الزوهار* في موقفه من الصورة
رمزية يحفظ جميع الباطنية الأرستقراطيين من الفلاسفة العقلانيين. ف
Midrash ha-Ne'elm تبدي نزوعاً معيناً نحو التأويلات الاستعارية.
يكرس مقطع رائع جداً لتأويل الأجاداه المشهورة لمأدبة المشيحانية
ي ستبتهج بها إسرائيل ابتهاجا ضخما[١]. ويتفق المؤلف تمام الاتفاق
ع تأويل "موسى بن ميمون" الفلسفي لهذه المأدبة[٢]، ويستخدمها
الكلمة} حرفياً. ويبرر الأسلوب التجسيدي للتعبير المستخدم من قبل
حاخامات، على الطريقة الفلسفية تماماً، على أساس أن الأمل من
لذه المأدبة، والمكافآت المماثلة، تساعد سليمي الطوية، من الناس
لى تحمل مآسي المنفى. مما يجعل أحد الخطباء يقول صراحة إن
لإيمان الشعبي لا يجب تحطيمه، وإنما، على العكس من ذلك، ينبغي
حصينه[٣].

هذا الوجه الرباعي للتوراة، يحمل تشابهاً ملحوظاً مع مفاهيم بعض
لكتاب المسيحيين في وقت مبكر من العصور الوسطى، مثل "بيد"
Bede (في القرن الثامن). فقد أصبحت هذه الأفكار واسعة الانتشار بين
لكتاب المسيحيين في أواخر العصور الوسطى. فهم يتحدثون في هذه
لمرحلة من التاريخ عن القصص الرمزي، وعن التفسير المجازي (وهو
ا يعني المواعظ الأخلاقية بالنسبة إليهم)، وعن المثالية (وهي تعني

(1) Baba bathra, 74b-75a; cf. L. Ginzberg, The Legends of the Jews, V, pp 43-6.

(2) Hilkholh Te.rhuvah, VIII, 4.

(3) *Zohar*, I, 135b-136a.

إنه من المثير للاهتمام، كما أنه لا يخلو من دلالة السخرية، أن يستعمل المؤلف، للإيمان الشعبي، مصطلح: mehemanulha dekola الذي استخدم في مقاطع كثيرة من *الزوهار* بمعنى صوفي ليعني ما: "لا يعتقدون جميعاً"، وإنما هو قوة الإيمان التي تتخلل العالم، نظامُ *التجليات النورانية العشرة/سفيروت*.

عندهم التأويل الأخروي للكتاب المقدس دائماً). ولكن، مرة أخرى، إن التصنيفات تتباين ها هنا. فالتأويل الصوفي البحت يُحدد بأنه المثالية أحياناً، ومن ناحية أخرى، قد تغدو الرمزية والمثالية شيئاً واحداً في بعض الأحيان[1]. وفي هذا السياق، فإنا نجد الأبيات المشهورة، مجهولة القائل، يستشهد بها "نيكولاس ليرانوس"[2] في القرن الرابع عشر:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

الرسالة تتحدث عن الأفعال، المجاز، ما رأيكم؟

أخلاقيّ ما تقومون به، خيامُه حيث المثالية

فهل استقى القباليون هذا المفهوم من المسيحيين؟ {نقول}: قد تمت الإجابة عن هذا السؤال بطرق مختلفة. وقد افترض "فيلهلم باخر" وجود مثل هذه الصلة التاريخية، في مقاله سالف الذكر، في حين حاول "بيريز ساندلر"[3]، أن يثبت، مؤخراً، أن العلاقة القبالية عن الجنة قد تطورت بشكل مستقل[4]. وعلى الرغم من أنه من الممكن أن يكون القباليون قد وصلوا، بطبيعة الحال، إلى نظريتهم عن مستويات المعنى الأربعة من دون تأثير خارجي، وإنما عن طريق تقسيم التأويل الاستعاري، ببساطة، إلى وجهيه؛ الفلسفي، والصوفي-فلسفي، فإنني أميل إلى الاتفاق مع "باخر". فظهور الفكرة المتزامن لدى ثلاثة مؤلفين قباليين، يعيشون جميعهم في إسبانيا المسيحية، ويعملون كلهم

(1) Cf. for details the article of E. von Dobschütz, cited above.

(2) Nicholas of Lyra (1270-1349).

(3) Perez Sandler

(4) P. Sandler, 'Le-ba'yath Pardes,' in *the Jubilee Volume for Elias Auerbach*, Jerusalem, 1955, pp 222-35.

نظرية المستويات الأربعة نفسها، على الرغم من تباين تصنيفاتهم،
ي بأنه قد وقفوا على فكرة الدلالات الأربع في مكان ما، وتبنوها.
يجد المرء نفسه مضطرّاً تقريباً إلى الاستنتاج بأنهم تأثروا
رمينوطيقا المسيحية. فمتن *الزوهار* يظهر تشابهاً صارخاً عن
ستويات الأربعة مع المفهوم المسيحي. ومن جهة أخرى، ما كان
"جيكاتيلا" (أو جيكاتيلا المنحول) أي سبب وجيه للتمييز بين
ن من المعنى الحرفي لو لم يكن منشغلاً مسبقاً بإبراز المعنى
عي للتوراة[1].

يبدو من الجدير بالذكر هنا أن هذه العلاقة بين النظرية القبالية ومشابهها المفهوم المسيحي كانت قد لوحظت سابقا من لدن "بيكو ديلا ميراندولا" Pico della Mirandola، أول مسيحي من المذهب الإنساني عني عناية بالغة بالقبالة. فقد كتب في كتابه "دفاع" Apologia، المؤلف عام ١٤٨٧: فكما هو الحال معنا، هناك منهجية رباعية لتأويل لكتاب المقدس، {التأويل} الحرفي، والصوفي، أو القصصي الرمزي، والاستعاري/والمجازي، والمثالي، والحال كذلك مع العبرانيين؛ فهم يدعون المعنى الحرفي peshat، والقصصي الرمزي ***medrash***، والاستعاري ***sekhel***، والمثالي، الأكثر سموا وألوهية من الجميع، *القبالة*، Cf. Opera, Basel, 1557, pp.178-9. إن المصطلحات العبرية هي نفسها تلك التي يستخدمها "باهيا بن آشر" بالضبط، وبالتالي، فإن عمله قد تم استخدامه من قبل "بيكو". وإن التحديد الخاطئ لمدراش بالقصص الرمزي، ولـ"سيخيل" بالمجازي، وهي تعني القصص الرمزي فعلا عند "باهيا"، يبرز أن معرفة "بيكو" بهذه المصادر كانت محدودة جدا. وقد تم تكرار الخطإ نفسه، وبشكل أكثر وضوحاً، في كتاب: الاعتذار لبيكو، لصاحبه الراهب الفرنسيسكاني Archangelus of Borgo Novo {شقيق، أو عضو عادي في نظام ديني مسيحي أسسه القديس فرنسيس الأسيزي عام ١٢٠٩، أو بأمر يستند إلى الحكم الفرنسيسكاني}. ويستشهد بأدب مدراش على رأس القصص الرمزي، ولكن مؤلفات مثل مؤلفات موسى بن ميمون، و"ليفي بن جرشون" Levi ben Gershon مصنفة على أنها استعارية/مجازية؛ cf. Apologia fratris Archangeli de Burgonovo... pro defensione doctrinae Cabalae, Bologna,1564, 8b..

لم يكن تبلور هذه الفكرة عن المستويات الأربعة عن الكائن الحي الهرمي للتوراة الإسهام الوحيد *للزوهار* {إجابة} عن السؤال الذي يهمنا في هذا المقام. فهناك أطروحة مهمة أخرى تطرح عن ذلك وهي أن كل كلمة، وف الواقع، كل حرف، له سبعون جانبا، أو له، حرفيا، سبعون "وجها". وهذه الفكرة لم تنشأ مع القباليين. فقد وُجدت في أواخر "ميدراش" الأعداد العظيمة[1]، وقد استشهد بها "أبراهام بن عزرا"، المعلق الشهير على الكتاب المقدس، في مقدمة تعليقه على أسفار موسى الخمسة، في وقت مبكر من القرن الثاني عشر[2]. ولم ترد في التلمود، ولكن تم تطويرها من موضوع تلمودي. فسبعون هو العدد التقليدي للدول التي تقطن الأرض. يقر التلمود بأن كل وصية صدرت من فم الإله في الوحي على جبل سيناء قد انقسمت، ويمكن سماعها في السبعين لغة كلها[3]. ويظهر ارتباط هذا، والفكرة اللاحقة عن السبعين وجها التي ظهرت بوضوح في مقطع عن الأبجدية للحاخام، "عقيبا"، {وهي} أطروحة شبه صوفية في وقت مبكر من فترة ما بعد التلمودية، والتي لم تؤخذ في الاعتبار من قبل في هذا الصدد. فنحن نقرأ فيها: "كل كنوز الحكمة أعطيت الأميرَ الملائكي لحكمة Seganzagael، وتجلت كلها لموسى على جبل سيناء، حتى أنه، خلال الأربعين يوماً التي قضاها هناك، قد عُلِّم في التوراة السبعينَ وجها للغات السبعين[4]. ثم تم إسقاط السبعين لغة في وقت لاحق، وولدت

---

(١) الأرقام العظيمة= Numbers Rabbah: نص ديني مقدس في اليهودية الكلاسيكية، وهو ميدراش يضم مجموعة من التفسيرات الوعظية الحاخامية القديمة لكتاب الأرقام (باميدبار في العبرية). -م-

(2) Numbers Rabbah, XIII, 15.

(3) Shabbath 88b.

(4) *Othiyolh de-Rabbi Akiba*, ed. Wertheimer, Jerusalem, 1914, p. 12..

الصيغة الجديدة. وقد جعل منها *الزوهار* استعمالاً غير حرفي. فالجوانب المختلفة هي الأسرار التي يمكن اكتشافها في كل كلمة. "ففي كل كلمة لومض أنوار كثيرة"[1]. وقد تقدمت هذه الأطروحة بالفعل على يد أحد المؤلفين في مستهل القرن الثاني عشر، وهو يحظى بإجلال القباليين الإسبان. يكتب "أبراهام بار هِيّا"[2] «كل حرف وكل كلمة في كل جزء من التوراة ذو جذور عميقة في الحكمة، وينطوي على سر من أسرار الإحاطة [الإلهية]، والأعماق التي لا يمكننا النفاذ إليها. وقد أنعم الإله علينا بأنه يمْكننا معرفة النزر من هذه البسطة"[3]. إن معنى الكتاب المقدس لا يمكن أن يستنفد في أي عدد محدود من الإضاءات والتأويلات، ويقف العدد سبعون، هنا بطبيعة الحال، الكل الذي لا ينضب من الكلمة الإلهية. هذا، فضلاً عن أن نور التوراة وسرها شيء واحد، لأن للكلمة العبرية *'or*، نور، والكلمة العبرية *raz*، سر، القيمةَ العددية نفسها، ٢٧٠. فعندما قال الإله: "فليكن النور"، فقد عنى {بذلك}، السر الذي يومض في التوراة، كما عبر مؤلف *المدراش ha-Ne'elam* عن ذلك[4]. إنه هذا النور الخفي البدئي للخلق الذي ضمّنه الإله في التوراة، وقد كان سَنِيّاً إلى درجة أنْ لم يكن من الممكن أن يمتهن باستعمال الخلائق. ويمسك القبالي، في تأملاته الصوفية في الكتاب المقدس، قبساً "نوراً من النور الذي لا ينضب". وبإمكاننا العثور على تطبيق مذهل لهذا المفهوم في *الزوهار* نفسه في عمل القبالي الشهير "حاييم فيتال" Hayim Vital (ت ١٦٢٠). فاللفظ *زوهار* يعني الإشعاع حرفياً. وينعكس إشعاع نور التوراة الإلهي في أسرار هذا

---

(1) *Zohar*, III, 202a

(2) Abraham bar Hiyya

(3) Abraham bar Hiyya, *Megillath ha-Megalle*, Berlin, 1924, p75.

(4) *Zohar*, I, 140a; *Zohar Hadash*, 8b.

الكتاب، بالنسبة إليه، ولكن عندما تُنجى هذه الأسرار بالمعنى الحرفي، فإن نورها يظلم. فالمعنى الحرفي هو الظلمة، بينما المعنى القبالي، السر، هو *الزوهار* الذي يومض في كل سطر من الكتاب المقدس[1].

إن هذا البخس من قيمة المعنى الحرفي البسيط، لم يكن من اختراع القباليين المتأخرين، فقد تم تأكيدهفي مواضع من *الزوهار* نفسه.

فقد قال الحاخام "سيمون": يا أسفاه على رجل ينظر إلى التوراة ككتاب حكايات مكشوفة، وأمور مدنسة. فلو كان الأمر كذلك، فلكان بإمكاننا اليوم كذلك، كتابة توراة تخوض في الأمور عينها، وستكون أفضل بكثير. وفي ما يتعلق بالأشياء الدنيوية، فإن ملوك وأمراء العالم يمتلكون [في سجلاتهم؟] مواد أكثر قيمة. ويمكننا استخدامها كنموذج لتأليف توراة من هذا القبيل. ولكن، في حقيقة الأمر، فإن كلمات التوراة كلمات أعلى، وأسرار أرفع. وحتى الملائكة عندما ينزلون إلى العالم [ليُوَفّوا بمهمة] يرتدون كساء هذا العالم، وإن لم يفعلوا، فلن يستطيعوا البقاء على قيد الحياة فيه، ولن يتمكن من تحملهم. وإذا كان هذا صحيحا حتى عن الملائكة، فكم هو أصح عن التوراة، فهي التي بها خلقهم، وخلق كل العوالم، ومن خلالها يبقون جميعاً. وعندما تنزل إلى العالم، كيف كان سيطيقها لو لم تتشح بالزي الأرضي؟ إن حكايات التوراة ليست سوى ثيابها الخارجية. وإن كان لأحد أن يفترض أن التوراة إن هي إلا هذه الملابس ولا شيء سواها، فدَعْه يلفظ أنفاسه. فمثل هذا الإنسان لن يكون له نصيب في العالم الآخر. لهذا السبب قال "داود" (مزمور ١١٩ : ١٨): "اكشفْ عن عينيّ، فأرى

(1) Vital, *Ets ha-Da'ath*, Zolkiev, 1871, 46-7.

عجائب من شريعتك". يعني تلك التي تحت ثوب التوراة. أقبل، وانظر: فهناك الألبسة التي يراها كل واحد، وعندما يرى الحمقى رجلاً بإهاب تبدو لهم جميلة، فهم لا ينظرون عن كثب. ولكن الأهم من الملابس هو الجسد، والأهم من الجسد هو الروح. وبالمثل، فإن التوراة ذات جسد، وهو يتكون من وصايا التوراة وأوامرها، وهي تدعى gufe torah، "أجسام التوراة"[1]. وهذا الجسد متوار بثياب تتكون من حكايات دنيوية. فيرى الحمقى الثياب فحسب، وهي الجزء السردي من التوراة؛ فهم لا يعرفون أكثر، ويبوؤون بالفشل في رؤية ما تحت الملابس. أما أولئك الذين يعرفون أكثر، فهم لا يرون الثياب فقط، وإنما يشاهدون الجسد الذي تحتها أيضاً. ولكن الحكماء حقا، عبيد الملك الأعلى، أولئك الذين وقفوا عند سفح جبل سيناء، لا يطلعون إلا على الروح، هاته التي هي الأساس الحقيقي للتوراة بأكملها، ويوماً ما ستمنحهم مشاهدة روحها الأعمق.

ويضيف المؤلف، إن التوراة تحتاج إلى ثوب خارجي آخر من الروايات، تماماً كالنبيذ، فإن أريد الاحتفاظ به، فهو يحتاج إلى جرة. ولكن، من الضروري دوماً التوغل إلى السر الذي يكمن خلفها[2].

إن الخطوة الأخيرة، والأكثر جذرية في تطوير هذا المبدإ من المعنى اللانهائي للتوراة، قد تم اتخاذها من المدرسة الفلسطينية للقباليين التي ازدهرت في القرن السادس عشر في صفد. فقد انطلقوا من المفهوم القديم، وهو أن أرواح إسرائيل التي خرجت من مصر، وتلقت التوراة على جبل سيناء عددهم ستمائة ألف. ووفقاً لقوانين

---

(١) هذه تورية؛ فالمعنى الحرفي لـ gufe torah هو في الحقيقة "أجسام التوراة"، ولكن الكلمات في التلمود تعني "العقائد المهمة في التوراة".

(2) *Zohar*, III, 152a.

تناسخ الأرواح وتوزيع الشرارات التي تتحلل فيها الروح، فإن الستمائة ألف هذه من الأرواح الأولية موجودة في كل جيل من أجيال إسرائيل.

ينتج عن هذا إذاً، أن هناك ستمائة ألف وجه ومعنى في التوراة. ووفقاً لكل واحدة من هذه الطرق في توضيح التوراة، فإن جذور روح قد جبلت في إسرائيل. وفي العصر الماشيحاني، كل رجل فرد في إسرائيل كان سيقرأ في توافق مع معنى جذره الخاص. وهكذا، تم فهم التوراة في الفردوس أيضاً[1].

لقد تم تأكيد هذه الفكرة الصوفية، فكرة أن كل روح شخص لها طريقتها المعينة في فهم التوراة، على يد "موسى كوردوفيرو"[2] من صفد. فقد قال بأن كل واحدة من هذه الستمائة ألف روح مقدسة لها مقدارها الخاص بها من التوراة، "وبأنه هو وليس غيره، هو الذي تنبع روحه من هناك، ستُمنح فهمها بهذه الطريقة الخاصة والفردية التي تم ادخارها له"[3].

{ذلك}، وقد طور القباليون الصفديون، بمساعدة *الزوهار*، الفكرة الإضافية وهي أن التوراة التي تحتوي في شكلها المرئي على حوالي أربعة وثلاثين ألف حرف فقط، مكونة، بطريقة سرية ما، من ستمائة ألف {حرف}. وكل فرد في إسرائيل يمتلك حرفاً من هذه التوراة الصوفية، وبه تتعلق روحه، ويقرأ التوراة بطريقة محددة سلفاً بجذره الراقي فيها. يقول "مناحيم أزارياه من فانو"[4]، أحد القباليين الإطاليين

(1) Isaac Luria, *Sefar ha-Kavvanoth*, Venice, 1620, 53b..More on the subject in Vital, *Sha'ar Gilgulim*, XVII, Jerusalem, 1912, 17b; in Nathan Shapira, *Megalle 'Amukoth*, Cracow, 1637, IX, and in Naphtali Bacharach, *'Emek ha-Melekh*, Amsterdam, 1648, 42a.

(2) Moses Cordovero (1522-1570).

(3) Cordovero, *Derisha be-'inyane Mal'akhim*, ed. Ruben Margolioth, Jerusalem1945, p. 70.

(4) Menahem Azariah of Fano (1548-1620).

الكبار (١٦٠٠)، في دراسته عن الروح، بأن التوراة كما نُقشت على الألواح الأولى أصلا (الألواح التي تهشمت) تحتوي على الستمائة ألف حرف تلك، وأنه على اللوح الثاني فقط تجسد شكلها الأقصر، وهو الذي ما يزال يشير، مع ذلك، وبفضل طريقة سرية في توليف الحروف، إلى العدد الأصلي ستمائة ألف حرف التي تشكل الجسد الصوفي للتوراة[1].

(1) M. A. Fano, *Ma'amar ha-Nefesh*, Pyotrkow, 1903, III, 6, Fol. 17a.

V

لقد فحصنا المبادئ الثلاثة الأساسية التي يمكن أن يقال إنها تحكم وجهة النظر القبالية العامة عن التوراة. ولكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحدوكفى. ففي أعمال بعض القباليين تتخذ هذه المبادئ منعطفاً جديداً، وتفتح آفاقاً بعيدة المدى. فالقباليون لا يتقهقرون عند الاستنتاجات الجريئة في مثل هذه الأمور. وكل هذه التطورات كانت نقطة انطلاقها من سؤالين وَرَدا تماماً على ذهن يهودي متنسك بطبيعة الحال، ولكنه منحرف بشكل تخميني[1]. {أولهما}: ما كان يمكن أن يكون مضمون التوراة الذي يجب أن يعتبر أعلى مظهر من مظاهر الحكمة الإلهية، إن لم يكن من أجل سقوط الإنسان؟ أو بصيغة أكثر جذرية: إذا كانت التوراة موجودة قبلا، وإذا سبقت الخلْق، فما ذا كانت طبيعتها قبل السقوط؟[2]. {وثانيهما}: ما هي بنية التوراة في العصر الماشيحاني عندما يرد الإنسان إلى حالته البكر؟ والسؤلان سؤال واحد في الأساس، يعني ما علاقة التوراة بالتاريخ الأساسي للإنسان؟ ولا عجب أن هذه المسألة قد شغلت بعض القباليين إلى حد كبير. وقد مارس صدى الأفكار الواسع للكتاب القباليين المتأخرين حول الموضوع تأثيراعميقا على التطور الصوفي اليهودي اللاحق، سواء في جانبه الأرثودوكسي، أو في جانبه المهرطق.

(1) *Tikkune Zohar*, Preface, 6b.

(2) Ibid., No. 22, Fol. 64a.

وحتى إن لم يكن مؤلف الجسم الرئيس من *الزوهار* قد أثار هو نفسه مثل هذه الأسئلة، فقد أولاها ذهن معاصره الأصغر منه سناً وكاتب ***Ra'ya Mehemna***، "الراعي المؤمن" (عمل عن الأسباب الباطنية لوصايا التوراة)، و"*تيكون*" *زوهار*، أولاها أهمية مركزية. ولكشف كتبه قطبين من الفكر وثيقي الصلة في هذا الصدد. أحدهما ذو علاقة بوجهي التوراة المختلفين، واللذين سُمِيّا في هذه الكتب بـ"*التوراة في حالة الخلْق*" ***torah de-beri' ah***، و"*التوراة في حالة الفيض*" ***torah de-'atsiluth***؛ تتميز هذه بكلمات المزمور (١٩ : ٨): "توراة الرب كاملة"، وهذا يعني أنها مستقلة بذاتها في طابعها الإلهي وما تزال بكراً. وتتميز الأولى، من جهة أخرى، بالآية من الأمثال (٨ : ٢٢): "الرب قَنَانِي أَوَّلَ طَرِيقِهِ، مِنْ قَبْلِ أعماله، منذ القِدَم". هذه هي التوراة كما ظهرت عندما رحل الإله عن جوهره الخفي، وجلّى نفسه في الأعمال التي تم خلقها، وفي العوالم[1]. وفي مقطع آخر: "هناك التوراة التي لا يمكن أن يقال عنها إنها الخلق؛ إنها فيضها". وعلى هذه التوراة غير المخلوقة فقط ***de-' atsiluth***، تطبق الأطروحة الصوفية {القائلة} بأن الإله والتوراة {شيء} واحد[2]. لم يطور الكاتب هذه الفكرة بالتفصيل إلا في المقاطع حيث ترتبط بالسؤال الثاني الذي يناقشه كثيراً، وبحجم أكبر بكثير. وهكذا نقرأ في مقطع ثالث أن التوراة المخلوقة، *التوراة في حالة الخلق* ***torah de-beri'ah***، هي الملابس الخارجية *للتجلي الأنثوي للإله، الشخيناه*[3]. فإذا لم يستسلم المرء للغواية، فإن *الشخيناه* قد تستغني عن مثل هذا الغطاء. وفي كل الأحوال، فهي تحتاج إلى تغطية، تماماً مثل الإنسان الذي عليه أن يستر

---

(1) *Zohar*, I, 23a-b. This piece belongs to the *Tikkune Zohar*

(2) *Ibid*Û, No. 22, Fol. 643.

(3) III, 215b. (*Ra'ya Mehenma*).

لفقره. وهكذا، فكل غاوٍ يمكن تشبيهه برجل انتزع عن *الشخيناه* ثيابها، ولكن رجلاً ينفذ وصايا التوراة، فمثله كمثل الذي يُلبس *الشخيناه* ثيابها، فهو الذي يتسبب في ظهورها إلى العالم الدنيوي. يترتب عن هذا أن ما يدعوه المؤلف *بالتوراة في حالة الخلق*، هي التوراة كما تتجلى حقا، ويمكن سَنُّها بالفعل، يعني التوراة في التقليد التلمودي. إنها تضم الوصايا الإيجابية، والسلبية، وترسم خطاً واضحاً يفصل بين الخير والشر، والخالي من العيوب والمعيب، والمباحوالمحرم، والمقدس والمدنس. وهذه الفكرة عن ملابس التوراة ترد في هذا القسم الأخير من *الزوهار* مراراً وتكراراً، على الرغم من الظلال المتباينة في المعنى. إنها تقوم على تحديد *الشخيناه* (التي هي الملكة أو الأم[1] أيضاً) مع التوراة كما تم كشفها للرجال. وقد ذُكر مراراً، أن لون لباسها، مثلاً، بعد سقوط الإنسان، وفي فترة النفي بخاصة، {هو اللون} الأسود رمزاً للحداد. ولكن، يرتبط اللون الأسود، في مقاطع أخرى، بالمعنى الحرفي للتوراة، وهو الطبقة الأولى من المعنى الذي يمكن معرفته فيها. وهكذا، ففي مقطع من *Ra'ya Mehemna*، يتحدث عن Matrona باعتبارها التوراة، فإن المؤلف يصرح بأن الرجل الصالح، من خلال أفعاله الصالحة، ومن خلال تبصره الأعمق طبعاً، يُزين *الشخيناه*، {أي} "يجردها من ثيابها ذات المعنى الحرفي القاتمة، وذات التحايل الشرعي، ويُجَملها بملابس مشعة، وهاته هي أسرار التوراة".

وفي مقاطع أخرى يتم تطبيق رمزية مختلفة على هذين الوجهين من التوراة؛ أحدهما واقعي وعملي، والثاني تأملي وصوفي. ولقد رأينا أن التوراة تشبّه بـ **شجرة الحياة** في الفردوس. ولكن الكتاب المقدس

(١) Matrona: هي في روما القديمة، زوجة رجل شريف، وأصل الكلمة من الأم. -م-

يتحدث عن شجرتين اثنتين في الجنة، كل واحدة منهما ترتبط الآن بمجال مختلف من العالم الإلهي. وقد حُددت شجرة الحياة بالتوراة المكتوبة (حتى قبل *الزوهار*)، بينما حددت **شجرة معرفة الخير والشر** بالتوراة الشفهية. وغني عن البيان، أن التوراة المكتوبة تعتبر {شيئاً} مطلقاً، في حين أن التوراة الشفهية تتعامل مع أنماط تطبيق التوراة في العالم الدنيوي. وليس هذا المفهوم مفارقة كما يبدو للوهلة الأولى. فبالنسبة للقباليين، كانت التوراة المكتوبة مطلقا بالفعل، ولا يمكن، بالتالي، ضبطها بشكل كامل ومباشر من قبل العقل البشري. وهذا هو التقليد الذي يجعل التوراة في متناول الفهم الإنساني في المقام الأول، {وذلك} من خلال عرض الطرق والوسائل التي يمكن تطبيقها على الحياة اليهودية. وبالنسبة لليهود الأرثودوكس -ولا ينبغي أن ننسى أنه راسخ في أذهانهمأن القباليين كانوا يهوداً أرثودوكساً- فإن التوراة المكتوبة وحدها، بدون التقليد، وهو التوراة الشفهية، ستكون مفتوحة على جميع أنواع التأويل السيء misinterpretation المهرطق. إنها التوراة الشفهية هي التي تحدد السلوك الحقيقي لليهودي. ومن السهل أن نرى كيف أصبحت التوراة الشفهية محددة، كما كانت على يد كل القباليين الأوائل، بالمفهوم الصوفي الجديد عن *الشخيناه* التي نظر إليها على أنها القدرة الإلهية التي تحكم الملأ الإسرائيلي، وكيف تجلت فيه. وقد سبق أن ناقشنا عدداً من الاستنتاجات الجريئة التي استخلصها أحد القباليين الأوائل من هذه الرمزية للتجليين الاثنين للتوراة.

غير أن مؤلف *Ra'ya Mehemna* و*Tikkunim*، أعطى هذه الرمزية منعطفاً جديداً كان مشحوناً بالعِظم. فبالنسبة إليه، قد جاءت شجرة المعرفة عن الخير والشر لترمز إلى ذلك الجزء من التوراة الذي ميز بين الخير والشر، والخالي من العيوب والمعيب، وما إلى ذلك. ولكن هذه الشجرة تقترح عليه، في الوقت نفسه، القوة التي يمكن أن يكسبها الشر

من الخير إبان الخطيئة، وفي أوقات النفي خاصة. وهكذا، فإن شجرة المعرفة أصبحت شجرة القيود، والحظر، والتحديدات، في حين كانت هذه الشجرة شجرة الحرية، ورمزاً لزمن لم تكن فيه ثنائية الخير والشر بعدُ (أو لم تكن قط) قابلة للتصور، وكان كل شيء شهادة على وحدة الحياة الإلهية، ولم تمسها أي قيود بعد، {سواء} من سلطان الموت، أو من أي وجه آخر من وجوه الحياة السلبية، والتي لم يكن ظهورها إلا بعد سقوط الإنسان. إن مظاهر التوراة المكبّلة والحادةهذه، مشروعة تماماً في عالم الخطيئة، في العالم غير المربى، وفي عالم مثل هذا، ما كان يمكن التوراة أن تفرض أي شكل آخر. ولم تتمسك التوراة بالمظاهر المادية والمحدودة التي تبدو لنا عليها اليوم، إلا بعد السقوط وعواقبه الوخيمة. وينسجم مع هذا الرأي تماماً أن شجرة الحياة، لا بد أن تأتي لتمثل الجانب المثالي من التوراة[1]. وكان من المعقول للغاية، انطلاقاً من وجهة النظر هذه، تحديد التوراة شجرةً للحياة بالتوراة الصوفية، والتوراة شجرةً لمعرفة الخير والشر بالتوراة التاريخية. ولدينا في هذا المقام بالطبع مثال صارخ عن التفسير الرمزي أورده مؤلف *Ra'ya Mehemna*، و*Tikkunim* كثيراً.

ولكن، يجب أن نخطو خطوة إلى الأمام. إن المؤلف يربط هذه الثنائية من الأشجار بمجموعتيْ اللوحين المختلفتين اللتين أُعطيَهما موسى على جبل سيناء. ووفقا لتقليد تلمودي قديم، فإن سم الثعبان، وهو ما أفسد حواء ومن خلالها البشرية جميعها، فقد قوته من خلال رؤيا على جبل سيناء، إلا أنه استردها حينما شرعت إسرائيلَ في عبادة العجل الذهبي. ويؤول المؤلف القبالي هذا على طريقته الخاصة.

(1) Cf. "Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", in *Eranos-Jahrbuch*, XXVIII (1960), pp221- 3a.

فالألواح الأولى، وقد أعطيت قبل أن تأثم إسرائيل بالعجل الذهبي، ولم يقرأها أحد ما عدا موسى، جاءت من شجرة الحياة. {أما} الألواح الثانية، وقد أعطيت بعد أن تم تحطيم الأولى، فقد جاءت من شجرة المعرفة. والمعنى واضح: فالألواح الأولى فيها وحي التوراة تمشياً مع الحالة الأصلية للإنسان، حينما كان يحكمه المبدأ المجسد في شجرة الحياة. وكانت هذه توراة روحية حقا، مختصة بعالم يتزامن فيه الوحي والفداء، حيث كان كل شيء مقدسا، ولم تكن هناك من حاجة لانتظار سلطات الرجس والموت كوابحمن خلال الحظر والقيود. في هذه التوراة، كان السر مكشوفا تماماً. ولكن اللحظة المثالية سرعان ما تلاشت، فعندما حُطمت الألواح الأولى "تطايرت الحروف المنقوشة عليها"؛ يعني أن العنصر الروحي قد انحسر، ومنذ تلك اللحظة لم يعد مرئيّاً إلا للصوفيين فحسب، هؤلاء الذين يمكنهم لمحه حتى من وراء الثياب الخارجية الجديدة التي ظهرت على الألواح الثانية[١]. وفي {هذه} الألواح الثانية، تظهر التوراة في ثوب تاريخي، وكقوة تاريخية. ومن المؤكد، أنها ما تزال تتمتع بأعماقها الخفية، وبسرّها اللانهائي. فما يزال الخير شفافاً، بينما يجب أن يكون الشر محظوراً ومحارباً من جميع المحرمات التي تصور على أنها من نظائره. هذه هي القشرة الصلبة من التوراة، وهي لا غنى عنها في عالم تحكمه قوى الشر. ولكن، لا ينبغي أن تكون القشرة متوهمة بكليتها. ففي تشريع الوصايا، يمكن المرء أن يخترق القشرة الخارجية، ويتوغل إلى النواة. ويساعدنا هذا المفهوم، أيضاً، على تبديد جزء من الإبهام في بعض الجمل الخبرية حول النظام الهرمي للكتاب المقدس، و*المشناه*[٢]، والتلمود،

(1) Zohar, I, 26b (*Tikkunim*), II, 117b; III, 124b, 153a, 255a (all from the *Ra'ya Mehemna*); *Tikkune Zohar*, Nos. 56 and 60; *Zohar Hadash* 106c.

(٢) يستخدم مصطلح "ميشناه mishnah" بعد طرق مختلفة، ولكن عندما يستخدم اسماء=

والقبالة، والتي تتكرر في *Ra'ya Mehemna* و*Tikkunim*، وقد حيرت عدداً لا يستهان به من قراء هذه النصوص. وسيكون من الخطأ القول إن هذه المقاطع ضد ناموسيّة[1] أو ضد تلمودية[2]. وما يزال المؤلف بعيداً عن الرغبة في التخلص من القانون التلمودي، الذي منحه الصلاحية الكاملة، والشرعية باعتباره الشكل التاريخي الذي مُنحت فيه التوراة. إن المناقشة التفصيلية لعناصر المواضيع القانونية *هالاخاه* في هذه الكتب إيجابية بشكل محض في طابعها، ولا تظهر أي علامة للعداء. ولكن ليس هناك من شك في أن المؤلف توقع أن يكون الوجه المثالي والصوفي البحث واضحاً تماماً، وأن يدخل في القوة الكاملة في يوم

=علما "الميشناه The Mishnah"، فهو يعين مجموعة من التقاليد الحاخامية التي حررها الحاخام يهوذا ها-ناسي- والذي يسمى في العادة بـ"الحاخام" ببساطة- في بداية القرن الثالث الميلادي. والميشناه تزيد على وصايا التوراة، وتكملها، وتوضحها، وتنظمها. فالتوراة تأمر، على سبيل المثال، بـ: "تذكرْ يوم السبت"(...) فتوفر الميشناه لهذه الوصية المجردة شكلاً ملموساً: طقوس القيداش، والهافدالاه [الأولى: حفل صلاة ومباركة على الخمر، يؤديها رب الأسرة اليهودية في وجبة العشاء في السبت (ليلة الجمعة) أو في يوم مقدس، أو في الغداء الذي يسبقه. والثانية: احتفال ديني يهودي أو صلاة رسمية بمناسبة نهاية السبت] ولمزيد من المعلومات راجع: المرجع السابق: Encyclopaedia Judaica, Vol, 14, (Mel- . Nas), pp.319-320 -م-

(١) الكلمة ترجمة للصفة antinomistic، والمصدر: antinomianism من اليونانية: anti بمعنى ضد، وnomos بمعنى قانون، وهو مذهب يتم وفقه تحرير المسيحيين من لدن النعمة من ضرورة طاعة ناموس موسى. -م-

(٢) قد أوّل "هنريك جريتز" Heinrich Graetz في كتابه: *History of the Jews* هذه المقاطع بهذه الطريقة.

وأظهر Y. F. Baer رؤية أعمق في معناها في دراسته بالعبرية على خلفية تاريخية: *Ra'ya Mehemna*, Zion, V (1940), pp. 1-44.

وكان أول من أشار إلى الصلة بين هذه الأفكار وتلك التي لدى الروحيين الفرانسيسكان في القرن الثالث عشر.

الخلاص. إن الجوهر الحقيقي للتوراة واحد، وهذا الجوهر هو الذي يتجسد في مفهوم *التوراة في حالة الفيض* torah de-'atsiluth. ولكن الملابس أو الشكل الخارجي قد اتُّخذت في عالم حيث يكون من الضروري مكافحة قوة الشر مشروعة قطعاً، ولا غنى عنها. إن التأكيد القوي الذي يجريه المؤلف على هذه الجوانب القائمة من التوراة في شكلها التلمودي -ويجعله لأوجه التشابه بين استرقاق الإسرائيليين في منفاهم المصري، والمجهودات الهرمينوطيقية التي يستقي العلماء التلموديون من خلالها مضمون التوراة الشفهية من التوراة المكتوبة، وهي أوجه تشابه تبدو ساخرة إلى حد كبير، ونقدية[1]- {هذا التركيز}، يدل على مدى انشغاله بالجانب الصوفي والمثالي من التوراة. لقد أخذ تيه *الشخيناه*، والذي بدأ مع السقوط من حيث المبدأ، معناه الكامل من التيه التاريخي للشعب اليهودي. وهذا هو السبب في أن هذين المفهومين المختلفين جداً من حيث الجوهر -الخطيئة، والتيه- غالباً ما يأتيان مؤتلفين، ومحددين إلى حد كبير في هذه الكتب.

لقد طور قباليو مدرسة صفد هذه الفكرة بطريقة مثيرة للاهتمام جداً في القرن السادس عشر. فهم حاولوا الإجابة عن السؤال ماذا كانت التوراة قبل السقوط، وكيف يمكن التوفيق بين هذه التوراة الأصلية، والتوراة التاريخية العينية. وصيغت هذه الأفكار بطريقة ممتازة في كتابات 'موسى كوردوفيرو'، ومنها استحوذ عليها كتاب آخرون كثر. وينطلق، هو أيضاً، من الافتراضبأن التوراة تتكون في جوهرها الأعمق من حروف إلهية، وهي نفسها أشكال من النور الإلهي. وتأتلف هذه الحروف، في سياق عملية تجسيدها فقط، بطرق مختلفة. فهي تشكل

(1) Cf. such passages as I, 27a-28a; III, 124b, 153a-b, 229b; 254a-b; *Tikkune Zohar*, No. 21 , Fol. 48a-b; *Tikkunim* in *Zohar Hadash*, 97c-99d. The Zohar passages quoted in the beginning all belong to the same source.

أسماء أولا، أي أسماء الإله، وأسماء الإشارة والمحمولات التي تشير إلى الألوهية لا حقا، ثم لا تفتأ تأتلف، بطريقة جديدة، لتشكل كلمات تتعلق بالأحداث الدنيوية، والأشياء المادية أخيراً. لقد اكتسب عالمنا الحاضر طابعه الأولي، غير المصقول نتيجة سقوط الإنسان، وخضعت التوراة لتغيير مواز. وقد أصبحت الحروف الروحية مادية عندما استلزم الطابع المادي للعالم هذا التغيير ضرورياً. وقد وجد "كوردوفيرو"، بناء على قوة هذه النظرية، جوابا للسؤالين الاثنين: ماذا كانت طبيعة التوراة قبل السقوط؟، وماذا ستكون طبيعتها في العهد الماشيحاني[1]؟

ويوضح مفهومه بمثال من أوامر الكتاب المقدس يحظر ارتداء الثياب المصنوعة من الصوف الممزوج بالكتان. ويسمى هذا المزج في العبرية بالقماش الممزوج من نوعين ماديين *sha'atnez*.

تقول التوراة (سفر التثنية ٢٢: ١١): "لا تلبس ثوباً مختلَطاً صوفاً وكتاناً معاً"، هذه {العبارة} لا يمكن أن تكون قد كتبت من قبل، فآدم نفسه قد لف نفسه في هذه المواد الخشنة التي تعرف في لغة التصوف بـ "جلد الشعبان". وهكذا، لم يكن بالإمكان أن تحتوي التوراة على الحظر بسبب ما يُحتمل أن يكون لهذا "*الشعتنيز*" على روح الإنسان الذي كان مدثراً بثوب روحي في الأصل؟ والواقع أن التأليف الأصلي للحروف في التوراة قبل السقوط لم يكن ثوباً ممزوجاً من الصوف والكتان *sha'atnez tsemer u-fishtim*، ولكن الصوامت نفسها في تركيب آخر، يعني *الشيطان الشراسة والقلق والتملك*[2] *satan-'az metsa u-*

(1) Cordovero, *Shi'ur Komah*, Warsaw, 1883, 63b.

(٢) الحقيقة أن هذا التركيب احترت في ترجمته؛ لأن المترجم الإنجليزي تركه بالصيغة التي أثبت، حتى يُسر الأمر وعثرت على دراسة بالفرنسية أورد فيها صاحبها العبارة بالطريقة نفسها، ثم شرحها بين قوسين بمقابلاتها هكذا (Satan féroce, angoisse et possession)، أي الشيطان الشرير وما يمثله أو يسببه، من قلق وتملك للإنسان طبعاً. -م-

tofsim، تحذيراً لآدم من أن يغير ملابسه الأصلية من النور بالملابس من جلد الثعبان، يرمز إلى القوة الشيطانية المسماة *الشيطان الصلف* *satan-az*. وفضلاً عن ذلك، فإن الكلمات تجسد تحذيراً من أن هذه القوى من شأنها أن تجلب الخوف والبؤس، *ميتسار*، على الإنسان حتماً، وتحاول أن تظفر بتملكه *u-tofsim*، ومن ثم الهبوط به إلى الجحيم. ولكن، ما الذي أدى إلى هذا التغيير في تركيب الحروف، حتى يتسنى لنا أن نقرأ، الآن، *ثوباً مختلطاً صوفاً وكتاناً*؟ لقد حصل ذلك لأنه عندما وضع آدم جلد الثعبان أصبحت طبيعته مادية، مما استلزم توراة أعطت الوصايا المادية. وهذا ما دعا إلى قراءة جديدة للحروف لنقل معنى وصاية ما. وهكذا الشأن بالنسبة لكل الوصايا الأخرى المؤسسة على الطبيعة الجسدية والمادية للإنسان[1].

و{تجد} المصدر نفسه ينبري للجانب الأخروي من القضية أيضاً.

ويمكننا أن نقول، في ما يتعلق بالتأويلات الجديدة للتوراة التي سيكشف عنها الإله في العهد الماشيحاني، إنها تظل كما هي أبداً، ولكنها اصطنعت، في البداية، شكل تركيبات مادية من الأحرف التي تم تكييفها مع العالم المادي. إلا أن الناس سينسلخون من هذا الجسد المادي يوماً ما؛ سيتغيرون ويستعيدون الجسد الصوفي الذي كان لآدم قبل السقوط. ثم سيفهمون سر التوراة، وستغدو جوانبها الخفية ماثلة للعيان. وفي زمن قادم، في نهاية الألفية السادسة، [أي بعد الفداء الماشيحاني الحقيقي، وبداية الدهر الجديد] سيصبح الإنسان على صورة روحية ثابتة أسمى، وسيكون توغله إلى سر التوراة الخفي أعمق. ثم سيكون كل واحد قادراً على فهم المحتوى المعجز للتوراة

---

(1) Abraham Azulai, *Hesed le-Abraham*, Sulzbach, 1685, II, 27.

وقد استخدم هذا المؤلف مخطوطة عمل "كوردوفيرو" الرئيس *Elima Rabbathi* بشكل موسع، وأخذ منه أفكاراً مهمة كثيرة.

والتركيبات السرية، وسيتعلم، بالتالي، الكثير عما يتعلق بجوهر العالم السري... إن الفكرة الأساسية من الاستقراء الحالي، هي أن التوراة ستتوشح بالثوب المادي، مثل الإنسان نفسه. وعندما يتخلص الإنسان من ثوبه المادي [يعني من حالته الجسمانية] إلى أخرى أكثر رقة، وأكثر روحية، سيتحول المظهر المادي للتوراة كذلك، وسيكون جوهرها الروحاني مفهوما بدرجات متنامية. فتصبح الوجوه المحجوبة منها مشعة، وسيدرسها الصالحون. ومع ذلك، ستظل التوراة في كل هذه المراحل هي هي كما كانت منذ البداية، ولن يتغير جوهرها مطلقاً"[1].

وقد أصبحت الفكرة نفسها تحت يد "إسحاق لوريا"، وطُورت في اتجاه مماثل. "فالمعنى الحرفي للوصايا في الجنة كان مختلفاً وأكثر روحية من الآن بكثير، وما يشرّعه الناس المتقون في التنفيذ المادي من الوصية، سيشرّعونه لاحقاً، في ثياب الجنة الروحية، مثل ما قصد الإله تماماً حينما خلق الإنسان"[2].

تمثل هذه الأفكار تركيباً يلقي الضوء أكثر على *المطلق والنسبي*. فالتوراة ما تزال، وفقاً للاعتقاد الأرثودوكسي، محتوى ثابتاً وكياناً مطلقاً. ولكنها تأخذ في الوقت نفسه معنى محدداً، انطلاقاً من منظور تاريخي، في ما يتعلق بتغير حالة الإنسان في الكون فقط، بحيث يصبح المعنى نفسه عرضة للتغير. وقد تحدث القباليون المتأخرون عن أربعة عوالم تشكل مثل هذا التسلسل الهرمي الروحي؛ عالم التجلي الإلهي "*أتسيلوث*"، وعالم الخلق "*بيرياه*"، وعالم التشكيل "*يتسراه*"، ثم

---

(1) *Ibid.*, II, 11, undoubtedly taken from the same source. Similar passages may also be found in Cordovero's published works, e.g., *Shi 'ur Komah*, 85d.

(2) Cf. the long passage in *Sha'ar Ma'amare Rezal*, Jerusalem, 1898, 16c, which Vital cites under Luria's name.

الم الحركية "*أسياه*". وهذه العوالم ليست متتالية، وإنما توجد
تزامن، وتشكل المراحل المختلفة التي تتجسد بها قوة الإله الخلاقة.
الكشف عن التوراة بما هي كائن للخلق يجب أن يأتي، حتماً، إلى
هذه العوالم في شكل ما، ونتعلم أموراً معينة بالفعل عن بنيتها في
له المراحل. وتُطور النصوص التي نشأت في مدرسة "إسرائيل
اروك"[1] (في القرن ١٦) الفكرةَ الآتية: في العالم الأسمى، عالم
تسيلوث"، كانت التوراة مجرد تسلسل من تركيبات الصوامت التي
مكن أن تستقى من الأبجدية العبرية. وكان هذا هو الثوب الأصلي
لذي نجم عن الحركة اللغوية الداخلية *للجوهر اللانهائي en-sof* والذي
سج كما كان من "الغبطة" الباطنية، التي تتخلل التعالي الإلهي
لانهائي *en-sof*؛ سواء في جوهرها الخفي، أم عندما فكرت لأول مرة
الكشف عن قوتها اللانهائية. وتحتوي هذه العناصر الأعمق للتوراة،
ترتيبها الأصلي، على بذور كل الإمكانات المتضمنة في هذه الحركة
لغوية. ولا تتجلى التوراة سلسلةً من أسماء الإله المقدسة، هذه التي
شكلتها تركيبات معينة من العناصر التي كانت موجودة في عالم
أتسيلوث"، {لا تتجلى كذلك}، إلا في العالم الثاني. وفي العالم
ثالث، تظهر التوراة سلسلةً من أسماء الملائكة والقوى، وفقاً لقانون
هذا العالم الذي تسكنه الكائنات الملائكية. وفي العالم الرابع والأخير
وحده يمكن أن تظهر التوراة كما أُعدت لنا[2]. {أما} القوانين التي

---

(1) - Israël Sarug (= Saruk) Ashkenazi.

(٢) Naphtali Bacharach, *'Emek ha-Melekh*, 4a. قد تم تطوير نظريات مماثلة بتفصيل تام في أعمال كثيرة؛ الأصلة منها، والشروح المنحولة للعقيدة اللوريانية، في المدرسة اللوريانية. وحتى الآن، فإن المقطع الأهم لهذا النوع هو الاقتباس الطويل من مخطوطة "جوزيف بن طبول" Joseph ibnTabul، تلميذ "إسحاق لوريا"، والمحفوظ في: Abraham Hazkuni, Shtei Yadoth, Amsterdam,

تحدد البنية الداخلية لكل واحد من هذه العوالم، {فهي} مبينة من قبل الشكل المعين الذي تظهر التوراة به. وإذا ما طرح سؤال لماذا لا ندرك التوراة مباشر في هذه الرسالة؟ فإن الجواب سيكون بالضبط؛ إن هذا الجانب من التوراة باعتباره ممثلاً للقوانين الكونية الحاكمة مختلف العوالم، كانت مخفية بالتغييرات التي تعرضلها شكلها الخارجي بعد سقوط الإنسان. وإنني أعتقد، أنه لا أحد، في أي مكان، كانت لديه هذه "النسبية" الصوفية من التوراة قد أُعرب عنها بعبارات أكثر صراحة مما وردت عليه في شذرات من كتاب الحاخام "إلياهو كوهين إتاماري من سميرنا"[1] (توفي ١٧٢٩)، وهو المخطوطة التي كانت متاحة لـ"حاييم جوزيف داود أزولاي"[2]، وقد اقتبس منها. وقد كان هذا الحاخام "إلياهو" واعظاً مشهوراً وقبالياً، معروفاً بزهده وتقواه، على الرغم من أن لاهوته كان يحتوي على أفكار نوعية ويظهرها بطريقة ملحوظة، وقد نشأت في القبالية المهرطقة لأتباع "ساباتي زيفي"، الماشيّح الكذاب. ففي هذه الشذرات، هناك محاولة لشرح {سؤال} لماذا رَقّ التوراة المستخدم في الكنيس يجب أن يكتب بدون صوائت، وبدون علامات ترقيم، وفقاً للقانون الحاخامي؟ يقول المؤلف: إن هذا إشارة إلى حالة التوراة كما كانت موجودة في رؤية الإله، قبل أن تبلّغ إلى الدوائر السفلى .*لأنه كان أمامه العديد من الحروف التي لم تكن قد*

1726, 3:1. ونقرأ، هنا، من بين تصريحات أخرى، بأن التوراة كان من المفترض أن تتألف من ستة كتب أصلاً (مثل القانون الشفهي، والمشناه، وكما تزال)، ومع ذلك، فإن الكتاب السادس الذي كان ينبغي أن يكون التوراة في حالة الفيض، أصبح غير مرئي لأعيننا، وقد تمت إزالتها من بداية توراتنا. وقد كُشفت الآن للعبقري والمطلع، ولكنها ستصبح جزءاً من التوراة المرئية في العصر الماشيحاني.

(1) Eliyahu Kohen Ittamari of Smyrna (1650-1729).

(2) Hayim Joseph David Azulai (1724-1807).

الصمت إلى كلماتكما هو الحال اليوم؛ لأن الترتيب الفعلي للكلمات سوف يعتمد على الطريقة التي يدير بها هذا العالم السفلي نفسه. وبسبب سقوط آدم، فقد رتب الإله الحروف قبله في الكلمات التي تصف الموت، وأشياء دنيوية أخرى، من قبيل زواج أرملة الأخ. ولو لم تقع الخطيئة، لما كان هناك موت. وكان يمكن أن تنضم الحروف نفسها إلى كلمات تروي قصة مختلفة. فلهذا السبب، {تجد} رق التوراة لا يشتمل على أي حروف صائتة، ولا علامات ترقيم، ولا علامات شكل، في إشارة ضمنية إلى *التوراة التي شَكّلت في الأصل كومة من الحروف غير المنضدة*[1]. وسيتم الكشف عن الغاية المقدسة في التوراة بمجيء الماشيّح الذي سيبدد الموت إلى الأبد، بحيث لن يكون هناك موضع في التوراة لأي شيء ذي صلة بالموت، والرجس، وما شابههما. ومن ثم، سيلغي الإله مجموعة من الحروف الحالية التي تشكل توراتنا الحالية، وسوف يؤلف الحروف في كلمات أخرى، هذه التي ستشكل جملاً أخرى تتحدث عن أمور أخرى. وهذا هو معنى كلمات إشعياء (٥١ : ٤) "لأن شريعة من عندي تخرج"[٢]، وقد كانت سبق تأويلها من الحاخامات القدامى لتعني: "إن توراة جديدة ستنطلق بدءاً مني"[٣]. فهل هذا يعني أن التوراة ليست صالحة للأبد؟ لا، وإنما يعني أن رق التوراة سيكون كما هو الآن، ولكن الإله سوف يعلمنا

(1) In Hebrew: *tel shel'othiyoth bilti mesuddaroth.*

(٢) الحقيقة أن العبارة الإنجليزية كما ساقها المؤلف هي: "A Torah will prceed from me"، والترجمة العربية في إصحاح إشعياء للآية ككل هي: "أنصتوا إلي يا شعبي، ويا أمتي أصغي إلي. لأن شريعة من عندي تخرج، وحقي أثبته نوراً للشعوب". -م-

(3) *Leviticus Rabbah*, XIII, 3, ed. Margulies, p. 278. Cf the discussion of the passage in W. D. Davies, *The Torah in the Messianic Age*, Philadelphia, 1952, pp 59- 61.

قراءتها وفقاً لترتيب آخر للحروف، وينور لنا {السبيل} إلى التقسيم، وإلى تأليف الكلمات[1].

سيكون من الصعب تصور صياغة أكثر جرأة للمبدأ المتضمن في هذ النظرية. وسيكون {الأمر} بالكاد مفاجئاً أن يكون "أزولاي"، وهو الحاخام التقي، لابد وقد احتج برعب ضد أطروحة متطرفة كهذه. ومع ذلك، فإنه يستند في احتجاجه إلى مذهب "موسى بن نحمان" عن الطابع الأصلي للتوراة، في معارضة لمذهب "إلياهو كوهين" الذي قال عنه إنه كان بدون أساس في التقليد الحاخامي الأصيل، وبالتالي بدون صلاحية. ومن الواضح أنه لم يتمكن من تبيُّن خط التطور غير المنقطع الذي يمتد من "موسى بن نحمان"، إلى عقيدة "إلياهو كوهين" الذي التقط النتيجة المنطقية النهائية فقط من موقف "ابن نحمان". على أي حال، فإنه من الأهمية بمكان، بالنسبة إلي، أن يكون بمقدور حاخام شهير، يتمتع بهيبة كبيرة، وسلطة أخلاقية عالية[2]، قبول مثل هذه الأطروحة الجذرية، وأن تصوراً روحانياً جذرياً مثالياً عن التوراة في العهد الماشيحاني يمكن أن يبنى على مبدأ عام مقبول على نطاق واسع في الدوائر القبالية. ومن المهم أيضاً، أن نلاحظ أن "أزولاي" نفسه الذي كان ساخطاً جداً على التطرف الصوفي لـ "إلياهو كوهين"، يكون قد صاغ في أحد كتبه أطروحة هي بالكاد أقل تطرفا. هناك مدراش قديم أن أي شخص يقضي يومه كله في قراءة آية (التكوين ٣٦: ٢٢): "وكانت شقيقة لوط تِيمْنا"، وهي تصدم قارئ التوراة بأنها غير ذات

(1) Azulai, *Devashle-Fi*, Livorno1801, 50. The authenticity of the quotation is confirmed also by a parallel in Eliyahu Kohen's *Midrarh Talpiyoth* s. v. *'amen*, in which this idea is also developed, ed. Czernowitz, 1860, 49d.

(2) Eliyahu Kohen is the author of one of the most popular ethical treatises of the late Kabbalah, *Shevet Musar*.

هنى، وعرضيّة، بشكل خاص، سينال النعيم الخالد. ويقدم
أزولاي* التفسير الآتي لهذا المأثور: «عندما يلفظ إنسان كلمات
وراة، فإنه لن يتوقف عن خلق طاقات روحية وأنوار جديدة، وهي
امبه أدوية صادرة عن تركيبات جديدة أبداً من عناصروصوامت. وإذا
ا أمضى يومه كله في قراءة هذه الآية وحدها، إذاً، سينالالنعيم
خالد، ذلك أنه في كل وقت، وفي كل لحظة، فإن التأليف [تأليف
عناصر اللغوية الداخلي] يتغير وفقا لحالة هذه اللحظة ورتبتها، ووفقا
لأسماء التي تحتدم داخله في تلك اللحظة»[1].

وفي هذا المقام، كرة أخرى، يتم اتخاذ المرونة الصوفية غير
محدودة للكلمة الإلهية مبدأ، وتتضح في هذه القضية بما يبدو أنه عن
كلمات غير المعتد بها أكثر في التوراة. وإجمالاً فإنها قد تكون الطريقة
وحيدة التي يمكن أن تؤخذ فيها فكرةُ كلمة الإله التي تم الكشف عنها
لى محمل الجد.

وما يبدو لي جديراً بالاهتمام أكثر هو أن صياغة لهذا المبدأ، وهي
بيهة جدّاً بتلك التي لدى «إلياهو كوهين»، ينبغي أن تعزى إلى
إسرائيل بعل شيم»، مؤسس الحركة الجسيدية في بولندا وروسيا.
نحن نقرأ، في عمل من الفترة المبكرة للحسيدية، والصادر عن أحد
سفر {أفراد} دائرته صديقه ومعاصره «بنحاس من كورتيز»، نقرأ:

«صحيح، بالفعل، أن التوراة المقدسة قد أنشئت، أصلاً، باعتبارها
لميطاً *غير متماسك من الحروف*[2]. بعبارة أخرى، فإن كل حروف
توراة، بدءاً من سفر التكوين، إلى غاية نهاية سفر التثنية، لم تجمع
بد لتشكل الكلمات التي نقرأها اليوم، نحو «في البداية خلق الإلهُ» أو

(1) H. J. D. Azulai, Dcvarim 'Ahadim, Livorno 1788, 52c-d.

(2) In Hebrcw, be-tha'nroboth 'othiyoth.

"اخرج من هذه الأرض" وهلم جرا. فهذه الكلمات، على العكس، لم تكن موجودة بعد، لأن أحداث الخلق التي تسجلها لم تكن قد طرأت بعد. وهكذا كانت جميع حروف التوراة مختلطة بالفعل، وعندما وقع حدث معين ما في العالم، {عندها فقط}، تجمعت الحروف لتشكل الكلمات التي تتعلق بهذا الحدث. فحين خلْقِ العالم، أو نشأةِ أحداث حياة آدم وحواء، على سبيل المثال، فإن الحروف شكلت الكلمات التي ترتبط بهذه الأحداث. أو عندما توفي أحد ما فإن التركيب "وهكذا مات" يخرج إلى حيز الوجود. وهكذا كان الشأن مع كل الأمور الأخرى. فبمجرد أن وقع شيء ما، فإن تركيبات الحروف المناسبة خرجت إلى الوجود *.وإذا ما طرأ حدث ما في مكانه، فإن تركيبات أخرى من الحروف كانت ستبرز*، {وهذا} حتى يُدرَك أن التوراة المقدسة هي حكمة الإله اللامتناهية"[1].

يبدو أن هذه الرؤية الطبيعية جداً عن الطبيعة الأصلية للتوراة تذكرنا، بوجه من الوجوه، بـ"نظرية الذرات" لديموقريطوس. فالكلمة اليونانية: *الأساسيات الأولى stoicheion* لها معنى: الحرف والعنصر، أو الذرة. ووفقاً لديموقريطوس، فإن الصفات المتنوعة للأشياء، تفسرها الحركات المتنوعة للذرات نفسها. وهذا التوافق بين الحروف باعتبارها عناصرَ لعالم اللغة، والذرات باعتبارها عناصرَ للواقع، كان قد لوحظ من قبل بعض الفلاسفة اليونانيين بالفعل. {فنجد} صياغة أرسطو

(1) This thesis was first put forward in the Hasidic collection Ge'ullat Yisrael, published under the name of Israel Baal-Shem, Ostrog, 1821, Id-2a. Very similar ideas are also discussed in early Hasidic collections, as, for example, under the name of two other prominent Hasidim of the eighteenth century in the collection *'Im re Zaddikim* (a Hasidic manuscript written c. 1800), Zhitomir, 1900, pp. 31-2.

وجزة "تأتي المأساة والملهاة من الحروف نفسها"[1]، وهو لميوسع
ر، ديموقريطوس فحسب، وإنما أشار إلى مبدأ سيتكرر ذكره في
طرية القبالية عن التوراة؛ أي أن الحروف نفسها في التركيبات
مختلفة تستنسخ مختلف جوانب العالم.

(1) Aristotle, *De generatione et corruptione*, 315B, as an addition to his su
mary of the doctrine of Democritus.

VI

لقد تحدثنا عن مبدأ النسبية الذي تتناقض فيه مظاهر التوراة المطلقة مع الفترة التاريخية، وقد لاحظنا القراءات المختلفة الموازية لمختلف حالات الإنسان؛ في الجنة، وفي عالم الخطيئة والنفي، وفي عصر الفداء المسيحي والتجلي. وقد وجد هذا المبدأ نفسه تطبيقا مختلفاً، وما يزال بشكل أوسع، في مذهب قبالي آخر. ويخطر في ذهني الآن مذهب الدوائر الكونية[1] أو *Shemittoth*، هذه التي لعبت دوراً مهمّاً في القبالة الأقدم، ومارست تأثيراً معتبراً على بعض التطورات في التصوف اليهودي لاحقاً، بالرغم من أن مؤلفي *الزوهار* لم يتبنوها، ولم يكن لديهم ما يقولونه عنها. وهذه العقيدة منصوص عليها في كتاب بالغ الصعوبة، مازال لم يحقق بشكل كاف بعد، وعنوانه *Sefer ha-Temunah*، ويمكن أن يعني {المعنيين} كليهما؛ "كتاب التكوين" أي "تكوين الحروف العبرية، أو "كتاب الصورة" يعني صورة الإله. لأن الحروف التي هي نتاج قدرة الإله الخلاقة، تشكل، هي أيضاً، صورة الإله الصوفية كما تظهر في عالم "*السيفروث*".

وقد ظهر هذا الكتاب حوالي ١٢٥٠ في كاتالونيا؛ وما تزال هوية مؤلفه غير معروفة[2]. ويتناول، من بين موضوعات أخرى، جوانب

---

(1) Cf. my remarks, *Major Trends*, pp. 178-80.

(2) The best edition of the book is that of Lwów, 1892.

ئلفة من التوراة، ليس داخل تاريخ إبداع واحد كالذي هو مسجل في
تاب المقدس، وإنما من خلال سلسلة من الإبداعات، يحكم كل
مدة منها أحد *التجليات النورانية السفلية العشرة*. {ذلك} لأن قوة
له الخلاقة تُمارس في كل تجل وفي كل دورة كونية، أو "*شيميتاه*"
Shemitt هي ثمرة هذا التجلي أساساً. وكل "*شيميتاه*" تحكمها واحدة
صفات الإله المختلفة، ولا تتجلى قوة الإله الكلية الخلاقة إلا في
لسلة الكاملة *للدوائر السبع* "شيميتوث" التي تشكل اليوبيل العظيم.
تأسس هذه التأملات على بلاغ الكتاب المقدس في شأن السَّنة
سبتية[1] واليوبيل، وقد صيغت في الفصل الخامس عشر من سفر
نية. وتدوم كل واحدة من هذه الدوائر مدة سبعة آلاف سنة، ثم يعود
لق الكلي، في الألفية الخمسين، إلى رحم *التجلي النوراني* الثالث،
سمه "العودة" أو "التوبة"، أو {يعود} حتى إلى العدم، في نظر
ض القباليين المتأخرين.

ما يهمنا هنا، هو وجهة نظر المؤلف عن طبيعة التوراة في الدوائر
تنوعة "شميتوث". فالتوراة، بالنسبة إليه أيضاً، هي التوراة الأولية،
تضمنة في حكمة الإله، أو المتجلية عنها. وحروف هذه التوراة
ولية كامنة عميقا في الحكمة الإلهية؛ وشكلها ونظامها فوق خارج

---

(1) الحق أنني احترت في ترجمة الصفة الإنجليزية: sabbatical؛ إذ لها دلالات تتعلق بالإجازة كل سبع سنوات، وبسبأ، وبالسبت، حتى اهتديت إلى ملف عن "زمان المسيا، المسيح"، وأوردت منه هذا التوضيح لترجمتي التركيب بـ"السنة السبتية". يقول: إن كاتب سفر أخبار الأيام الثاني يفسر طول فترة السبي على أنها سبعون سنة كتعويض عن السبعين سنة السبتية التي عصى فيها اليهود وصية الإله للسماح للأرض أن ترتاح من الزراعة. وتوجد الوصية الخاصة بإقامة السنة السبتية في سفر الخروج ٢٣: ١٠-١١ والـلاويين ٢٥: ٣-٧، ١٨-٢٢. تقول فقرة سفر الخروج ما يلي: "وست سنين تزرع أرضك، وتجمع غلتها، وأما في السابعة فتريحها وتتركها ليأكل فقراء شعبك. وفَضْلتهم تأكلها وحوش البرية. كذلك تفعل بكرمك وزيتونك". -م-

نطاق معرفتنا تماماً؛ فهي لا شكل لها ولا حد بالنسبة لنا. ولكن مع كل "*شيميتاه*"، فإن هذه التوراة الكامنة الكاملة تدخل في مرحلة تحددها صفة الإله المهيمنة، وفي هذه الحالة، تصبح التوراة الوحيَ المتعلق بهذه الـ"*شيميتاه*". وهكذا، ففي كل "*شيميتاه*" يصير الجوهر المطلق للتوراة نسبياً[١]. وضمن الوحدة العضوية لكل دهر أو دائرة كونية من الخلق فإن التوراة الشكل المشروع، الشكل الوحيد الذي يمكن أن تكون مفهومة من خلاله، وصالحة فيه لمدة هذا الدهر بشكل مبرم. بعبارة أخرى، سيقرأ الإنسان، في كل "*شيميتاه*" شيئاً مختلفا تماماً في التوراة؛ إذ في كل واحدة تتجلى الحكمة الإلهية في التوراة الأولية بوجه مختلف. ذلك أن طبيعة المخلوقات نفسها، في هذه الدورات، ليست هي نفسها على الإطلاق، وإنما هي موضوع عرضة لتغيرات كبيرة، وما يمكن أن يقال عن الملائكة فقط في عالمنا الحاضر، سيكون حقيقة في عالم آخر عن الإنسان وعمله. ولا تكتفي الحروف بالظهور في أشكال مختلفة، في كل دورة، وإنما تدخل في تركيبات مختلفة. وسيكون تبويبها في كلمات في كل دورة، ومن ثم معناها الخاص، {سيكون} مختلفا. {إذاً}، إن العلاقة بين هذه الأفكار، وتلك التي تمت مناقشتها في القسم السابق واضحة. إلا أن الفرق بينهما واضح أيضاً. ذلك أنه في وجهة النظر الحالية لا يمكن التوراة أن تتجلى بطرق مختلفة في مجرى دهر واحد، وإنما من خلال العبور من دهر إلى آخر فقط. ولقد كان مؤلف كتابTemunah معنياً بالـ "*شيميتاه*" الثلاث الأولى بشكل أساسي، والمحكومة بصفات

---

(١) الأصوب في ترجمة relativized أن يُقال: يَتَنَسَّب؛ أي يصير نسبيّاً شيئاً فشيئاً، وليس دفعة واحدة، ولكن المفردة غير موجودة في العربية في ما أحسب. -م-

مة، والشدة أو الحكم، والرحمة. والـ"شيميتاه" الثانية هي الخلق
، نعيش.

ركانت السابقة عليها تدبر بقانون النعمة، ينبوع الحب الإلهي
تناهي، وهو لا يعرف قيوداً ولا ممنوعات. وهكذا كانت مخلوقاتها
أ {وكذلك كانت} التوراة التي عاشوا في ظلها. إنها دالة بشكل
لف عن الآن؛ فهي لم تكن تعرف أي محظورات، وإنما إقرار،
، برابط الغبطة بين المخلوق وخالقه. وبما أنه لم تكن هناك رغبة
ة ولا ثعبان، فإن التوراة لم تقم بأي إماءة إلى تلك الأشياء. ومن
مح أن هذا المفهوم الواسع جدّاً سبق، وإن بشكل مختلف، الفكرة
ملقة بسيادة التوراة في وجهها شجرةِ الحياة، هذه الفكرة التي
ت، بعد خمسين عاماً، لمؤلف *Ra'ya Mehemna*. وفضلاً عن
هناك توازٍ أيضاً بين التوراة في الحقبة الثانية لكتاب "*تيموناه*"
راة باعتبارها شجرة المعرفة في *Ra'ya Mehemna*. لأن خلق هذا
م عالمنا، المطبوع {بصفة} الشدة الإلهية، وبالقيد، وبالحكم،
، رغبات الشر والإغواء. ولكون تاريخه ما كان يمكن أن يكون
، ذلك، وبالتالي توراته أيضاً، فإنه قد افترض الشكل الذي نعرفها
وم حتماً. ونتيجة لذلك، فهي تحتوي على محظورات ووصايا،
تواها كله هو الصراع بين الخير والشر. وقد ذهب المؤلف،
، إلى حد القول إن حروف التوراة قد رفضت في البدء أن تدخل
ذا التركيب الخاص، وأن تخضع للاستخدام أو الامتهان من لدن
وقات التي وجدت في هذه الحقبة. وعلى النوال نفسه، فإنه يؤكد
ر الطوباوي الذي يمثل العودة إلى الأشكال الأنقى من "*شيميتاه*"
نة التي ستسود في الدورة الثالثة القادمة. وستتعامل التوراة، مرة
، مع النقي والمقدس، والتضحيات المنصوص عليها فيها سوف
عن الطبيعة الروحية البحتة، دلالة على الاعتراف الشاكر لحكم

الإله، وحب الخالق. لن يكون هناك أي تيه بعد الآن، ولا مزيد من هجرة الروح كما هو الحال في الحقبة الحالية. فالرغبة الشريرة في الإنسان، المتحولة والمتجلية، لن تتصارع قط، وإنما ستتناغم مع رغبته في الخير. وهكذا، فإن هذا الكتاب يؤلف بين وجهة النظر التقليدية الصارمة {القائلة} بأنه لا حرف واحد في التوراة كما مُنحت على جبل سيناء، يمكن تغييره، مع استصحاب مفهوم يرى أن التوراة نفسها ستظهر وجها آخر، في حقبة أخرى، ودون تغيير جوهرها. إن المؤلف لا يتفادى نتائج اللاناموسية المثالية التي لم يتجرأ مؤلف *Ra'ya Mehemna* أن يصوغها بهذه الحدة. فكما ينص كتاب *"تيموناه"* إذا "كان ما تم نسيانه هنا أدنى قد سُمح به أعلى"[1]، فإن ما يليه منطقياً هو أن الأشياء التي حرمت في الحقبة الراهنة، وفقا للطريقة الحالية في قراءة التوراة، سوف تكون، ربما، مباحة أو حتى مفروضة في حقبة أخرى محكومة بصفة أخرى من صفات الإله، يعني، الرحمة والرأفة بدل الحكم الشديد. وليس في وسع المرء، في الواقع، أن يتغاضى عن اللاناموسية الراجحةفي بعض وجهات النظر المتعلقة بتجلي التوراة في مختلف الحقب، والمعرب عنهافي كتاب *"تيموناه"*، وأعمال أخرى من المدرسة عينها.

في هذا الصدد، هناك نوعان من الأفكار الغريبة التي تستحق اهتماماً خاصا. فنادراً ما يعبر القباليون من هذه المدرسة عن اعتقادهم، أن حرفاً ما من التوراة في *"شيميتاه"*، أو دورتنا الكونية، قد فُقد. وقد أُول هذا التصريح بطريقتين. ففي وجهة النظر الأولى، ويبدو أن مؤلف كتاب *"تيموناه"* قد شارك فيها، فإن بعض حروف الأبجدية غير مكتمل ومعيب بشكله الحالي، بينما كان كاملاً في *"شيميتاه"* السابقة،

(1) *Sefer ha- Temunah, 62a.*

يكون كذلك في المقبلة. وبما أن كل حرف يمثل تركيزاً للطاقة لهية، فإنه يمكن الاستدلال من النقص في شكله المرئي الحالي، بأن ة الحكم الشديد، هذه التي تسم عالمنابميسمها، تعوق نشاط الأنوار قوى الخفية، وتمنعها من أن تتجلى بتمامها. وإن القيود في حياتنا ، ظل حكم التوراة المرئية، تظهر بأن هناك شيئاً ما مفقوداً فيها ولن ون جيدة إلا في حالة وجودية أخرى. وفي نظر هؤلاء القباليين، فإن رف المعيب من التوراة هو الحرف الصامت شين ש الذي نكتبه لاث شُعب، والتي يجب أن تكون أربعة في شكله الكامل. وقد مدوا مؤشراً على ذلك في السَّن التلمودي وهو أن شكلي الشين يهما ينبغي نحتهما في كبسولة الجلد التي يتم تثبيتها على الرأس في س الصلوات tefillin[1]. وفي وجهة النظر الثانية، وهي أكثر تطرفا، حرف غير الموجود هو، في الواقع، في أبجديتنا؛ وهذا الحرف لا جلى في حقبتنا، ومن ثم فهو غير وارد في توراتنا. والآثار المترتبة ن هذا الرأي واضحة. فالأبجدية الأصلية الإلهية، ومن ثم التوراة كاملة، تحتوي على ثلاثة وعشرين حرفا، أصبح واحد منها غير مرئي نسبة إلينا، ولن يتجلى ثانية إلا في الـ"*شيميتاه*" المقبلة فقط[2].

---

(1) هكذا رسمها المؤلف، في حين وجدتها مرسومة هكذا: tephillah؛ في المفرد، وtephillin؛ في الجمع مشيراً باستخدامه نظرياً إلى التذكير بالقانون، على الرغم من أنه عملياً قد يكون مقدراً باعتباره السحر التلقائي والحاضر دائماً ضد الشر. راجع مادة phylacteries في:

Encyclopedias International Standard Bible Encyclopedia. -م-

(2) This theory is quoted by David ibn Zimra, *Magen David*, Amste dam1713, 47b, from a work stemming from the same group of Kabbali as the *Book Temunah*.

وبسبب أن هذا الحرف مفقود حصرا، فإننا نقرأ أوامر سلبية وإيجابية في التوراة[1]. فكل وجه سلبي يرتبط بهذا الحرف المفقود من الأبجدية.

وتستند الفكرة الثانية إلى مقطع في التلمود[2] يرى أن التوراة الكاملة تحتوي على سبعة كتب. ويقرن القباليون بين كل واحد من الكتب وواحد من *التجليات* "*سفيروث*" السبعة التي تحكم الدورات السبع أو الحقب. وفي الـ"*شميتاه*" الحالية فقط، تصبح الكتب السبعة الأولى من العهد القديم Heptateuch، الكتبَ الخمسة الأولى المقدسة اليهودية والمسيحية Pentateuch (وفق هذا العد فإن كتاب موسى الرابع، الأعداد، يحصر تكوينه في ثلاثة كتب). وقد تقلص الثاني من هذه الكتب الثلاثة إلى آيتين (الأعداد ١٠ : ٣٥-٣٦) هما العلامة الوحيدة على وجوده. وقد كان "جاشوا بن شعيب"[3] الحاخام الإسباني الشهير جدا، والقبالي من القرن الرابع عشر، قادراً على التوفيق بين هذه الأطروحة ووجهات نظره الأرثودوكسية المخالفة. فبالنسبة إليه، فإن القوة الكامنة في التوراة، ستتسع في حقبة مستقبلية، وسنلاحظ سبعة كتب[4]. أما مؤلف كتاب "*تيموناه*" فيقول صراحة إن كتاباً واحداً قد اختفى عن الأنظار، "لأن التوراة التي تضمنته، ونوره الذي شع في ما مضى، قد اختفيا قبلاً"[5]. ويقول أيضاً إن الفصل الأول من سفر التكوين، والذي تشتمل آيته الثالثة على إشارة إلى *شيميتاه* تألفت كلياً من نور بلا ظلام رسْم، من توراة أكثر اكتمالاً كُشفت لـ"*شيميتاه*" النعمة، ولكنها متخفية في التي لنا.

---

(1) In another text from the same group, MS Vatican, Hebr. 223, Fol. 197a.
(2) *Shabbath* 116a.
(3) Joshua ibn Shu'eib (1280-1340).
(4) Joshua ibn Shu'eib, *Derashoth*, Cracow, 1573, 63a.
(5) *Temunah*, 31a.

دام هذا المفهوم عن الأجزاء غير المرئية من التوراة، والتي ستتجلى
رماً ما، في مغايرات لقرون، وتم أخذها في التقليد الحسيدي.
الحاخام "ليفي إسحاق من بيردشيف"[(1)]، وهو واحد من أشهر
منصوفة في هذه الحركة، يعطي صياغة جريئة بشكل خاص، ومثيرة
لإعجاب عن هذه الفكرة. فهو يبدأ بالتظاهر بالإعجاب بالتأويل
مدراشي لإشعياء (٥١ : ٤): "إن شريعة من عندي تخرج"، ويأخذها
معنى: "إن توراة جديدة من عندي تخرج". فكيف يكون هذا ممكنا
ي الوقت الذي يوجد فيه نص عن الإيمان اليهودي بأن لا توراة أخرى
جانب التي أعطيها موسى، والتي لا يمكن تبادلها بأي واحدة أخرى؟
لماذا هو محرم أيضاً أن تتغير كثيراً باعتبارها حرفاً واحداً. "ولكن
حقيقة هي أن الأبيض أيضاً، المساحات في رق التوراة، يتكون من
روف، ولكننا لسنا قادرين فقط على قراءتها كما نقرأ الحروف
سوداء. ولكن في العصر الماشيحاني سوف يكشف لنا الإلهُ الأبيضَ
ن التوراة أيضاً، هذا الذي أصبحت حروفه غير مرئية بالنسبة لنا، وهذا
ا نفهمه من التصريح بـ"التوراة الجديدة"[(2)]. ومما لا ريب فيه، أن هذا
مذهب قد ترك مجالا لجميع أشكال المتغيرات والتطورات الهرطقية.
بمجرد أن أصبح من المفترض أن وحياً من حروف جديدة أو كتب
مكن أن يغير الخارج الكلي للتوراة دون المساس بجوهرها، أصبح كل

---

(1) Levi Isaac of Berdichev (1740-1809).

(2) *'Imre Zaddikim*, Zhitomir, 1900, p. 10,

في ملاحظات لأحد الطلاب على تعاليم الحاخام من بيردشيف. (وهذا هو مصدر إعداد مارتان بوبر: *في حكايات الحسيدية: المعلمون الأوائل*، نيويورك، ١٩٤٧، ص٢٣٢). وراجع التأملات حول الأبيض والأسود في التوراة التي نوقشت أعلاه (راجع الهامش ١، ص٥٠).

شيء ممكنا تقريباً[1]. ومع ذلك، فقد أكد هؤلاء القباليون سلطة التوراة المطلقة، كما نقرأ ذلك في الـ"*شيميتاه*" هذه الحالية، ولم نتصور احتمال أن يقع مثل هذا التغيير دون كارثة كونية تعلن الدخول في "*شيميتاه*" جديدة. وهكذا فقد رُحّلت المثانية اللاناموسية إلى حيز تاريخي خارج عن حيزنا بكامله. والخطوة الأولى التي يمكن أن توجه الواقع إلى مثل هذا اللاناموس الافتراضي سيتم اتخاذها عندما يقع المرور من "*سفيراه*" أو "*شيميتاه*" {من تجل أو دورة} إلى آخر في الزمن التاريخي، بدلا من أن يكون مؤجلا إلى الحقبة التالية. ومن الغريب أن نلاحظ أن مثل هذا الأخذ في الاعتبار بجدية كان من قِبل قبالي ذي نزعة محافظة بصرامة. ففي رأي الحاخام "موردخاي يافي من لوبلان"[2]، والذي كتب في أواخر القرن السادس عشر، فإن الـ"*شميتاه*" الحالية بدأت بالفعل زمن الوحي على جبل سيناء، وأن الأجيال التي عاشت قبل هذا الحدث تنتمي إلى الـ"*شيميتاه*" السابقة من النعمة[3]. لم يكن أي خلق جديد للسماء والأرض ضرورياً لتحقيق هذا التغير في الدهر. وإذا كان هذا الرأي ممكن الطرح في القرن السادس عشر دون أن يجرّم أي شخص، فلن نندهش أن أفكاراً مماثلة ذات

---

(١) لقد وجدت موازاة مثيرة للاهتمام في مقال Elisa von der Recke، وقد أعيد طبعه في:

Friedrich von Oppeln Bronikowski: *Der Schwarzkünstler Cagliostro nach zeitgenössischen Berichten*, Dresden, undated, p. 98.

وفي محاضرة ألقيت في ميتاو عام ١٧٧٩، أعلن Cagliostro: أن "ثلاثة فصول في الكتاب المقدس مفقودة ولا توجد إلا تحت أيدي السحرة" وفيها أن الذي يملك هذه الفصول يمنح قوى هائلة.

(2) Mordecai Yaffe of Lublin (1530-1612).

(3) Mordecai Yaffe, *Lewush' Or Yekaroth*, Lemberg, 1881, II, 8d.

طابع أكثر جذرية، وفي الحقيقة ذات طابع ثوري على الإطلاق، قد أعلنت عن نفسها في مجرى الفوران الماشيحاني الأكبر في القرن السابع عشر. فكما اعتقد "شبتاي تسفي"، الماشيّح المزيف، وأتباعه أيضاً، أنه من الممكن أن "*شيميتاه*" جديدة قد استهلت مع الخلاص، وأن التوراة التي ستعم هذه الحقبة الجديدة قد يتم الكشف عنها من لدن الماشيح، وأن هذه التوراة ستكون الانطلاقة الجذرية من القانون القديم.

في هذا السياق، يجب أن نفكر، مرة أخرى، في فكرة التوراة في حالة الفيض "*أتسيلوث*"، التوراة في الوضعية الأعلى من الوحي. فحوالي العام ١٣٠٠، كانت أشكال معينة من هذا المفهوم معروفة لدى الدوائر التي تأثرت *بالكتاب* "*تيموناه*". ولكن {أعضاءها} لم يربطوه بعقيدة أوجه التوراة المختلفة في "شيميتوث" مباشرة. فقد اعتقدوا، على سبيل المثال، أن الملائكة تلقت فهمها للتوراة من توراة "*أتسيلوث*" وقد بلغوه إلى موسى بكل ما له من آثار سرية عندما صعد إلى السماء لاستقبال التوراة[1]. وفي هذا المقام، فإن توراة "*أتسيلوث*"، أيضاً، هي التوراة في جوهرها الأصيل، أو التوراة في وجهها الصوفي، ولكنها ليست توراة حقبة خاصة، ولا "شيميتاه" معينة.

إن الاعتقادات التي يقودها الجناح الراديكالي في الحركة السبتية، هذا الهيجان للماشيحانية الروحانية، كشفت عن التشابهات الملحوظة مع التطور الذي خضعت له تعاليم "يواكيم من فلوريس" في منتصف القرن الثالث عشر على أيدي "الروحانيين" المتطرفين من التنظيم الفرانسيسكاني. فما عناه "يواكيم" بـ"الإنجيل الخالد" هو عينه ما عناه

(1) Cf. *Sod 'Ilan ha-' A tsiluth*, ed. Scholem, in Kobets 'al Yad of the Mekitse Nirdamim Society, V, Jerusalem1950, p. 94.

القباليون بتوراة "أتسيلوث". وقد اعتقد "يواكيم" أن في هذا "الإنجيل الأبدي" Evangelium Aeternum، سيتم الكشف عن المعنى الصوفي للكتاب في عصر روحاني جديد، وسوف يحل محل المعنى الحرفي. وهذا بالضبط ما كانت تعنيه *توراة "أتسيلوث"*، مع ما يلزم من تعديل mutatis mutandis، بالنسبة للقباليين قبل الحركة السبتية. ولكن بعض الفرانسيسكان متلامذة "يواكيم" عرّفوا كتابات معلمهم بـ "الإنجيل الخالد"، والذي يعتبرونه بأنه وحي الروح القدس. إنه لشيء جسيم هذا الذي تعرضت له *توراة "أتسيلوث"* على أيدي السبتيين. إن تعاليم اللاناموسيين، هؤلاء الذين أخذوا فكرتهم عن "سباتي زيفي" وبعض متنبئيه في سالونيكا، اتُّخذوا هم أنفسهم على أنهم التوراة الروحية الجديدة- ساباتي زيفي، كما كان يُعتقد، وقد حملوا التوراة الجديدة إلى العالم لإلغاء التوراة في *حالة الخلق* de-beri'ah القديمة، وهي التي عرفوها بتوراة فترة ما قبل الماشيحانية. فقد تم تحرير المضمون الصوفي للتوراة من صلته بالمعنى التقليدي للنص، إذ أصبح مستقلا، وفي هذه الحالة الجديدة لم يعد في الإمكان مطلقا التعبير عنه في رموز حياة اليهود التقليدية، {بل}، قد أصبح في صراع معهم في واقع الأمر: فإنجاز التوراة الروحية الجديدة يؤكد إلغاء توراة *حالة الخلق*، والتي اتخذت لتمثيل حالة الكائن الضعيف، وتم تحديده بشكل خاص وبسيط مع الحاخامية اليهودية. وقد أدت اللاناموسية إلى عدمية صوفية نادت بإعادة تقويم جميع القيم الموجودة إلى تلك اللحظة، وتبنت شعار: *"إن إلغاء التوراة تحقيق لها"* bittulah shel torah zehu kiyumah[1].

(1) On this thesis see my article on Sabbatianism in Poland in Revue de l'histoire des religions, CXLIII, pp. 209-32.

إن هذا التحديد لتوراة "*أتسيلوث*" بتوراة الحقبة الجديدة، قد يكون
غ بشكل أكثر وضوحا في *أبواب عدن Sha'are Gan Eden*، وهو
ب كتبه القبالي الفولهيني[*] "يعقوب كوبل ليفشيتز" Jacob Koppel
Lifsc في وقت مبكر من القرن الثامن عشر. إن مؤلف هذا
ل، وقد نشر لا حقابعد وفاته، صاغ كل الأطروحات السبتية تقريباً،
صى بها، ولكنه تمكن متجنب الإذايةعن طريق مقدمة عنيفة لكتابه،
ما بمخاتلة جلية، في استنكار الطائفيين، ومذاهبهم السرية، والتي
ها هو نفسه في حقيقة الأمر.

إننا نقرأ في هذا الكتاب: في الـ"*شيميتاه*" التي نعيش فيها، فإن
ايا التوراة ضرورة إلهية... وتسمى هذه التوراة توراة *حالة الخلق*،
ست توراة *حالة الفيض*. ذلك لأنه في هذه الـ"*شيميتاه*" كل *الخلق*،
beri، ينبع من مجال تتطور فيه (أعمالُهم) وتتجمع بطريقة ملائمة
انون هذه الـ"*شيميتاه*". ونتيجة لذلك، نحن نتكلم عن توراة **الخلق**،
راة *حالة الخلق*، ولكن في "*شيميتاه*" سابقة، هاته التي كانت واحدة
ن النعمة، ولم يكن فيها، بالتالي، رغبة شريرة، ولا جزاء ولا
ماب، قد ساد *قانون*[1] [*hanhagah*] كوني مختلف بالضرورة. فقد

---

*) نسبة إلى منطقة تاريخية في أوربا الوسطى والشرقية متداخلة بين بولندا وأوكرانيا وبيلروس. -م-

1) رغم صعوبة هذا المصطلح، فإنه يمكن أن يقال، بشكل عام، إن القبالي يوظف hanhagah، لينقل، بالإضافة إلى المعاني الأكثر اعتياداً، مفهوم العناية الإلهية، والتجلي الإلهي الذي يرتبط بلحظة محددة في الوقت المناسب. وإن العديد من التوجيهات المذكورة في هذا السياق يتم تصورها على أنها أشكال من التجليات، والتي تُعين على أنها أوقات بعينها، مرة ثانية، وتشير هذه الأوقات إلى اللحظات التاريخية: كوقت الجنة، ووقت الأجداد، ووقت تدمير الهياكل، والتيه المعاصر. وهكذا، لدينا ميل مثير للاهتمام إلى ربط الأحداث التاريخية بالتجليات الإلهية التي=

كانت كلمات التوراة محبوكة للغاية بحيث تلبي متطلبات هذا القانون الكوني المعين، والإجراءات التي جاءت بها، "شيميتاه" السابقة جاءت من مقام أعلى، أي من مقام الحكمة. وهكذا، تسمى توراته، وفقا لذلك، *بتوراة الفيض*؛ ذلك لأن معنى "*أتسيلوت*" هو سر الحكمة الإلهية... وفي نهاية الألفية السادسة فإن النور الذي يسبق الكون السبتي سينشر سناه، ويبتلع الموت، ويدفع الروح الخبيثة عن العالم. ثم سيتم إلغاء العديد من الوصايا، كتلك المتعلقة بالطهر والنجاسة، على سبيل المثال. ثم يسود قانون كوني جديد، توافقا مع نهاية هذه الـ"*شيميتاه*" كما هو مدون في *كتاب* "*تيموناه*". فهذا هو معنى الكلمات القديمة: "ستنتشر توراة جديدة"[1]. وهذا لا يعني أن التوراة ستعوض بأخرى؛ لأن ذلك من شأنه أن يتعارض مع واحد من المعتقدات الثلاثة عشر الأساسية لليهودية [كما صاغها موسى بن ميمون]. وبدلا من ذلك، فإن حروف التوراة ستتجمع بطرق مختلفة، وفقا لمقتضيات هذه الفترة، ولكن لن يضاف أي حرف مفرد، أو يزال. وبفضل هذا التأليف الجديد، فإن الكلمات ستأخذ معنى جديداً،وإن معرفة الناس سوف تنمو، وأنهم جميعاً؛ كبيرهم، وصغيرهم، سيعرف الإلهبموجب النور الذي سيحتدم من سر الفكر الإلهي عشية السبت الكوني. وليس علينا أن نفيض في الحديث عن هذا، ذلك أن هذه الأمور كلها موضحة تماماً في *كتاب "تيموناه"* حيث يمكن العثور عليها.

=تحكمها. -م- راجع:

Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalm, edited by Elisheva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers,

-م-

(1) I. Tishby, *Keneseth*, IX, Jerusalem, 1945, pp. 252-4.

لقد أشار "{أشعياء Isaīah} "تيشبي" Tishby بحق، وهو أول من
ترف بالطبيعة الغامضة لهذه النظرية، أثناء تحليله لهذا العمل، أشار
أنه بالرغم من أن كتاب "*تيموناه*" يتحدث عن العمليات التي سوف
مل في آخر الـ"*شيميتاه*" الحالية، العمليات المتعلقة بانقراض البشرية
الطبيعة، فإنه لا يحتوي على أي أثر للمذهب ها هنا يعزى إليه. ولقد
صنا مذاهبه الفعلية أعلاه. وإنها المعتقدات الماشيحانية للمؤلف في
لقرن الثامن عشر هي وحدها التي قادته إلى قراءة فكرة قانون معين
لفترة الأخيرة من "*حقبتنا*" في*كتاب "تيموناه*"، بهدف توضيح كيف
مكن أن يحدث الانتقال من التوراة القديمة إلى الجديدة، وهي توراة
أتسيلوث"، في حقبتنا الخاصة. وبطبيعة الحال، فإن القباليين
ممهرطقين من الـــبتيين قد يكونون استشهدوا، بشكل مبرر، بسلطة
"كوردوفيرو" ومؤلفين آخرين، هؤلاء الذين تحدثوا حقا عن مثل هذا
لتغيير الأخروي في طريقة الإنسان في قراءة التوراة، كما رأينا سابقاً.
بإمكاننا القول إن التأمل القبالي قد مهد الطريق، ووضع الأساس
لمفهومي لمثل هذا التصور، حتى ولو لم يكن القباليون على دراية
اللاناموسية المحتملة الكامنة في نظرياتهم.

لقد رأينا، ونحن نتابع مدى تطور بعض أفكار القباليين المركزية
لمتعلقة بجوهر التواراة الصوفي، مدى استمرار تأثير هذه الأفكار على
للاهوتيات اليهودية. وإن المرء ليدهش للطاقة والاتساق اللذين تم بهما
صياغة هذه المفاهيم وتطويرها. وهناك عدد قليل من الأفكار التي
تعود، في هذا المقام، إلى أصولها وصيغها الأكثر دقة وكلاسيكية،
تتكرر حرفيّاً بشكل أو بآخر في آلاف أعمال الأدب العبري اللاحقة.
وفي بعض الأحيان، كانت الحواشيالبليغة، هذه التي لم تكن تعدمها
الصياغات القبالية، يخونها الصقل، وتأتي نغمتها مكتومة. ولكن، ليس
هناك من شك في الأهمية البالغة لهذه الأفكار في فهم الجوانب العديدة
من الأدب اليهودي.

٣. القبالة والأسطورة

من خلال هذه المقدمة، أريد أن أحكي حكاية قصيرة، ولكنها
نيقية. ففي العام ١٩٢٤، ذهب صديق شاب لي، مرتدياً زيّاً متواضعاً
، الفيلولوجيا الحديثة والتاريخ، إلى القدس متمنياً الاتصال بمجموعة
ن القباليين الذين كانوا يواصلون هناك، على مدى المائتي عام
ماضية، التقاليد الباطنية ليهود الشرق. وفي الأخير، وجد قباليّاً قال
: أنا على استعداد لتعليمك القبالاه، ولكن هناك شرط واحد، وأشك
، ما إذا كنت تقدر على تلبيته. وقد كان الشرط، وهذا ما لا يتوقعه
ض قرائي، ألا يطرح أي أسئلة. إنه هيكل من الأفكار التي لا يمكن
ؤها من السؤال والجواب، أي أنها ظاهرة غريبة {سائدة} بين اليهود
مّاً، أكثر السائلين ولعاً وحماسة في العالم، المشهورين بالإجابة عن
أسئلة بأسئلة {أخرى}. وقد يكون لدينا هنا أول إشارة غير مباشرة
ن الطابع الخاص، والمحافظ عليه حتى في أشكاله الأخيرة، لهذا
فكير الذي يعرض بتفصيل، ولكنه توقف عن التساؤل، التفكير الذي
. يدعى "فلسفة سردية" كما عبر "شيلنغ" عن ذلك. وقد كان هذا
وع من فلسفة السرد مثاليّاً إلى {حد} فلاسفة الأسطورة الكبار، كما
كننا أن نعود بالذاكرة.

I

سيكون من الجيد، بغية توضيح المشكلة التي تنطوي عليها مناقشة القبالة والأسطورة، تدارس وجهة النظر التقليدية التي يشاطرها اليهود وغير اليهود على حد سواء في الأجيال الأخيرة في ما يتعلق باليهودية في تاريخ الأديان. ومثل هذه المقاربة ستساعد على تجلية المفارقة الخاصة التي تجعل تفكير القباليين اليهود يستهوي ويلفت الانتباه كثيراً، ولكنه مزعج جدّاً للمراقب المُروّي في الوقت نفسه.

إن الدافع الديني الأصلي في اليهودية، وهو الذي وجد تعبيره الساري في التوحيد الأخلاقي لأنبياء إسرائيل، وصياغته المفهومية في الفلسفة اليهودية للدين في القرون الوسطى، قد كان متسماً دائماً بأنه ردة فعل على الأساطير. فلقد عمدت اليهودية، على عكس الاتحاد الحلولي للإله والكون، والإنسان، في الأسطورة، وعلى عكس الطبيعة الأسطورية لديانات الشرق الأدنى، عمدت إلى فصل جذري بين العوالم الثلاثة؛ وقبل كل شيء، كانت الفجوة بين الخالق ومخلوقاته تعتبر مما لا يخترق أساساً. فعبادة اليهود تنطوي على التخلي، وفي الحقيقة رفض الجدل، عن الصور والرموز التي وجد العالَمُ الأسطوري تعبيره فيها. وقد سعت اليهودية إلى فتح منطقة، وهي الوحي التوحيدي، سيتم إقصاء "الميثولوجيا" منها. وما تم الحفاظ عليه هنا وهناك من آثار الأسطورة، قد تمتجريدها من سلطتها الرمزية الأصلية، وأُخذت بمعناها الاستعاري الصرف. وليس هناك حاجة، في هذا

المقام، للإسهاب في مسألة نوقشت بشكل واف من لدن طلاب الأدب الإنجيلي، واللاهوتيين، والأنثروبولوجيين. وعلى أي حال، فإن نزوع التقليد اليهودي إلى التخلص من الأسطورة قوةً روحية مركزية، لا يُقلل من قيمته بسبب مثل هذه الآثار شبه الأسطورية التي تم تحويلها إلى استعارات.

وكان هذا الاتجاه يتجلى كثيراً في التفكير العقلاني لليهودية الحاخامية في القرون الوسطى؛ فتطوره المتواصل من "سعديا"[1]، إلى موسى بن ميمون، نجمت عنه مشكلة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالموضوع الذي يشغلنا في هذا الموضع. فقد كان الفلاسفة واللاهوتيون مهتمين، أولا وقبل كل شيء، بنقاء مفهوم الإله، والعزم على تخليصه من كل العناصر الأسطورية والتجسيمية. ولكن هذا التصميم على الدفاع عن الإله المتعالي في مواجهة كل خلط مع الأسطورة، والاندفاع في تأويل التصريحات التجسيمية للنص الإنجيلي، والأشكال الشعبية للتعبير الديني باسم لاهوت منقى، مالت إلى تعطيل مفهوم الإله. فبمجرد أن يصبح الخوف من تدنيس تنزه الإله بالصور الأرضية مصدر قلق كبير، فإن ما يقال عن الإله سيغدو أقل فأقل. إن ثمن تنزه الإله هو

(١) سعديا بن جاؤون بن يوسف الفيومي (٢٦٨-٣٣٠هـ/ ٨٩٢-٩٤٢م)، هو من أهل مصر في الأصل، ولد في الفيوم، ولهذا نسب إليها. وقد غادر مصر إلى فلسطين، فالعراق، فسكن في مدينة (سورا) القريبة من الحلة، وكانت من أهم مراكز العلم والثقافة بالنسبة إلى اليهود في ذلك العهد. وتولى رئاسة يهود سورا حتى سنة (٩٤٢م)، (٣٣١هـ)، وتوفى فيها، ودفن في قبر جعله اليهود مزاراً يقصدونه من مختلف أنحاء العراق. درس العلوم العربية بأنواعها، ودرس العبرية والكتب الدينية اليهودية؛ من توراة، وتلمود وميشناه، وكتب دينية أخرى، وتعلم الإغريقية، ومعارف اليونان، وأحاط بمعارف زمانه من فلسفة ورياضيات وجغرافية وتاريخ وموسيقى وشعر ولغة وهيئة وديانات، وانكب على تعلمها حتى برع فيها، وحاز شهرة كبيرة عند بني قومه اليهود، وعند المسلمين كذلك. -م-

فقدان لحقيقته الحية. {ذلك أن} الإله الحي لا يمكن أن يندرج تحت مفهوم نقي أبداً. فما يجعله إلهاً حيّاً في ذهن المؤمن، هو بالضبط ما ينتظمه في جزء من عالم الإنسان، مما يجعل من الممكن أمام الإنسان أن يراه وجهاً لوجه في رمز ديني كبير. و{حينما تتم} عادة صياغة هذا بعبارات منطقية، فإن كل شيء سيتلاشى. وإن الحفاظ على نقاء مفهوم الإله دون فقدان حقيقته الحية تلك هي مهمة اللاهوت التي لا تنتهي.

إن تاريخ اليهودية، وبدرجة أكبر من أي ديانة أخرى ربما، هو تاريخ التوتر بين هذين العاملين- النقاء، والحقيقة الحية- وهو توتر تم تعزيزه من خلال الطابع الخاص للتوحيد اليهودي بالضرورة. ذلك أن كل شيء في اليهودية يعتمد على الحفاظ على الوحدة الخالصة لهذا الإله، وتوضيحها، وعلى حماية فكرة الإله من كل اختلاط بعناصر التعدد. ولكن، لحماية حقيقة الإله الحية؛ فإن هذا يقتضي، في الوقت نفسه، حالة من التوازن المثالي بين هذين العاملين، ولم يكن هذا التوازن يتسم بالاستقرار دائماً. وكلما سعى الفلاسفة واللاهوتيون إلى صياغة وحدة تنفي كل الرموز وتقصيها، كلما أصبح خطر الهجوم المضاد لصالح الإله *الحي* الذي يتحدث، مثل كل القوى الحية، من خلال الرموز، أكبر. وقد تم، حتماً، توجيه الناس ذوي الشعور الديني المكثف، إلى حياة الخالق الكاملة والغنية، على عكس الفراغ، مهما كان سامياً، لصيغة لاهوتية خالصة، ولا تشوبها شائبة منطقيّاً. وهذا الهجوم المضاد، "ردة" الفعل هذه، هو ما أعطى الكثير من التوتر الدراماتيكي لتاريخ اليهودية في الألفيْ سنة الأخيرة. وليس هذا لاستجابة التدين الشعبي للحاجة إلى التعبير البسيط عن اليهودية غير المنقوصة فقط، وإنما سيتم فهم بواعث كبيرة من التصوف اليهودي في ضوء هذا أيضاً. وهذا ما يقودنا إلى المشكلة الخاصة في القبالة.

ففي التقاليد الباطنية للقبالة، تطورت النزعات الصوفية المتشعبة المغاية في اليهودية، وخلفت سجلها التاريخي. فلم تكن القبالة نظاماً موحداً من الفكر الصوفي، والصوفي الفلسفي على وجه التحديد، كما نفترض أحياناً. فليس هناك شيء من قبيل "مذهب القباليين". فنحن نواجه، في واقع الأمر، دوافع متنوعة على نطاق واسع، ومتناقضة غالباً، تتبلور في أنظمة، أو شبه أنظمة، مختلفة جدّاً. فقد ظهرت القبالة إلى النور، تغذيها التيارات الباطنية المنبعثة من الشرق ربما، في تلك الأجزاء من جنوب فرنسا أولاً، حيث كانت حركة المتطهرين، أو المانويين الجدد، في ذروتها بين غير اليهود. وفي إسبانيا القرن الثالث عشر، سرعان ما حققت أقصى تطور لها، وبلغت مداها في *الزوهار* المنحول للحاخام "موسى دو ليون"؛ إذ أصبح هذا المؤلف نوعا من الكتاب المقدس لدى القباليين، وحظي لقرون بمنزلة لا يرقى إليها الشك باعتباره نصّاً مقدساً ذا سلطة. وفي فلسطين القرن السادس عشر، عرفت القبالة ازدهارها الثاني؛ إذ أصبحت في سياقه تياراً مركزيّاً تاريخيّاً وروحيّاً في اليهودية؛ لأنها قدمت إجابة على سؤال معنى المنفى، سؤال اتخذ وجها استعجالياجديداً معكارثة طرد اليهود من إسبانيا عام ١٤٩٢. كما أنها شرعت في حراك ماشيحاني جديد في القرن السابع عشر، وأصبحت قوة متفجرة في الحركة الماشيحانية المتمركزة حول "ساباتي زيفي"، والتي أثارت حتى أثناء انهيارها، بدعة صوفية، {وهي} القبالة المهرطقة التي لعبت بواعثها وتطوراتها، المتناقضة بما فيه الكفاية، دوراً مهمّاً في بزوغ اليهودية الجديدة- دوراً غالباً ما يُغفل، وقد اتضح لنا اليوم فحسب.

II

حوالي ١١٨٠، وفي جنوب فرنسا، كان ظهور أول وثيقة قبالية، من المؤكد أنها واحدة من أكثر الكتب المثيرة للدهشة، حتى لا نقول إلى الحد الذي لا يصدق، في الأدب العبري في العصور الوسطى، ألا وهي *كتاب الباهير*. ولا أحد يعلم من أين جاء. إنه مجموعة من أقوال التصوف الفلسفي على شكل تعليقات على الكتاب المقدس، مكتوبة بطريقة يرثى لها، مفتقرة إلى التنظيم، ومعزوة في معظمها إلى أساطين التخييل الذين يفترض أنهم عاشوا في المرحلة التلمودية. وهو كتاب صغير جداً، يتألف من ثلاثين إلى أربعين صفحة فقط، ولكن هذه الصفحات القليلة تقوم دليلاً على قوة جديدة في اليهودية. هذه القوة الجديدة هي التي ستكون محط اهتمامنا في هذا الموضع. إن الهوة التي تفصل العالم الديني لهذا النص عن أحضان التقليد الحاخامي الذي أعلن عن ظهوره، قد يكون عرضه أفضلَ باقتباس موجز من الرسالة المعممة لحاخام جنوب فرنسا "مئير بن شيمون"[١] من ناربون[٢]، هذا الذي أعرب عن استيائه، في النصف الأول من القرن الثالث عشر، من الطابع *المجدِّف للباهير*. فقد كتب هذا الرجل المتدين من المدرسة التقليدية، إلى القباليين -وسأحاول أن أجعل نثره القوي أكثر صدقاً بقدر الإمكان-:

(1) Meir ben Simeon (1210?-127.?).
(2) Narbonne.

«إنهم يتباهون في خطابات وعبارات كذوبة بأنهم وجدوا التأييد والتشجيع [لأفكارهم] في بلدان يقطنها علماء وعارفون بالتوراة. ولكن الإله ينقذنا من الانحناءلهذه الكلمات المهرطقة، وأفضل منها لو يخيم الصمت في إسرائيل. وقدسمعنا بأن كتابا قد كتب لهم بالفعل، وهو ما يدعونه *بالباهير*، يعني المنير، ولكن لا نور ينبعث منه. وقد بلغ {خبر} هذا الكتاب إلى علمنا، ووجدنا أنهم ينسبونه إلى الحاخام "نيحونيا بن حكاناه"[1] [من أوائل التلمودين المشهورين]. معاذ الله! {إنه} محض افتراء. فهذا القديس لم يكن له شيء يفعله به، وما كان يُعدّ من بين الآثمين. وإن لغة الكتاب ومحتواه كله يظهر أن مؤلفه إنسان لا إحساس له نحو اللغة أو الأسلوب».

ماذا الذي أثار استياء هذ القارئ الورع إلى هذا الحد؟ إنه عودة ظهور إعلان أسطوري صريح، في منتصف القرون الوسطى اليهودية، قُدم، فضلا عن ذلك، دون أدنى اعتذار عن تجاسره، كما لو كان الشيء الأكثر طبيعية في العالم. وإن مقاطع قليلة من الكتاب لتزود القارئ بفكرة عن طبيعةهذا "اللاهوت". فنحن نقرأ في مقطع عن خلق الملائكة[2]:

«ويقر الجميع بأنهم {الملائكة} لم يخلقوا حتى اليوم الثاني، لئلا يقول أي أحد: إن ميكائيل استفاض خارج [الكون] في الجنوب من الدُّيماس، وجبريل في الشمال، والمقدس، بورك، مقيس في الوسط، وعلى العكس من ذلك [كما هو مدون في إشعياء.٤٤ : ٢٤] "أنا الرب صانعٌ كلَّ شيء، ناشرٌ السماوات وحدي، باسطُ الأرضَ. من معي؟" هكذا يقول النص».

---

(1) Nehunia ben Hakanah.

(٢) إنني أقتبس من *كتاب الباهير* وفق فقرات ترجمتي الألمانية، ليبزغ، ١٩٢٣. وقد صُححت الترجمة نفسها هنا وهناك.

وإلى حد الآن، فالنص مأخوذ إلى حد كبير من كتاب يهودي قديم، وهو مدراش عن سفر التكوين. ولكن الاستمرار في *الباهير* (الآية ١٤) جديد وغير متوقع:

«إنه أنا من غَرسَ هذه "الشجرة"، وإن كل العالم شغوف بها، وبها قد امتددت في الكل ودعوته "كلا"؛ لأنه يتوقف عليه الكل، ومنه يفيض الكل، كل الأشياء تحتاجه، وتعتد به، وتتوق إليه، ومنه تشيع كل الأرواح. لقد كنت وحيداً حينما ابتدعته، ولا ملاك يمكن أن يربوَ بنفسه عن ذلك ويقول: قد كنت هناك أمامك، لأنه عندما مددت أرضي، وعندما غرست هذه الشجرة وجذّرتها، وسبّبت جذل بعضهما ببعض وقرّت عيني [أنا نفسي] بهما، من كان بإمكانه أن يكون معي وإليه عهدت بهذا السر؟».

إن شجرة الإله هذه، والتي هي شجرة العالم، ولكنها شجرة الأرواح في الوقت ذاته، قد تم الحديث عنها في شذرات أخَر من *الباهير*، وفي بعض المقاطع، لا تقدم، مع ذلك، على أنها شيء مغروس من الإله، وإنما على أنها بنية أسطورية من قوى الإله الخلاقة:

وما [هذه] "الشجرة" التي كنت قد تحدثت عنها؟ قال له: كل قوى الإله [مرتبة] في طبقات وهي مثل شجرة، وكما تؤتي الشجرة أكلها بواسطة الماء، إذاً، فإن الإله ينميقدرات"الشجرة" من خلال الماء. وما ماء الإله؟ {إنه} هو *الحكمة* **hokhmah**، وهذا [أي أُكل الشجرة] هو روح الرجال الصالحينالذين "يطيرون" من "المصدر" إلى "القناة العظيمة"، يبلج من الشجرة ويتشبث بها. وبفضل ماذا هي تزهر؟ {إنها تزهر} بفضل إسرائيل: فعندما يكون [أطفال إسرائيل] مستقيمين وصالحين، تقيم الـ"*شيخيناه*" بينهم، فبأعمالهم يقيمون في حضرة الإله، ويأذن لهم أن يكونوا مخصبين وولودين(الفقرة ٨٥)».

لم يتم شرح أي مفهوم من المفاهيم التي تدور في هذا المقطع من

كتاب؛ وإنما تؤخذ كلها على أنها بدَهيّة. فلا تفسير لما هي
الشجرة"، ولا "المصدر"، ولا "القناة العظيمة". وإنا لنقرأ في
قطع آخر (الفقرة ٦٧) أن "إسرائيل المقدسة" تحتل أوج الشجرة
قلبها. إن رمزية شجرة العالم والإله تنساب خلال الكتاب برمته، ولكن
م تُبذل ولو محاولة لربطها بالتصورات التقليدية للاهوت اليهودي،
عقيدته عن الصفات الإلهية.

ولكن، دعونا ننظر في بعض التصريحات عن الشر، وهي من شأنها
ن تثير السخط. فنحن نقرأ في شذرة (الفقرة ١٠٩) عما يتعلق بالشيطان
ما يلي}:

«يُعلَمأن في الإله يوجد مبدأ يدعى "الشر"، وهو ينزل في الجهة
شمالية منه، لأنه قد كُتب (سفر إرميا ١: ١٤)"من الشمال ينفتح الشر
لى كل سكان الأرض"، يعني، أن الشر الذي ينفتح على جميع
كان الأرض يخرج من الشمال. وأي مبدأ هذا؟ إنه شكل اليد [واحد
ن الأشكال السبعة المقدسة التي تمثل الإله مثل الرجل الأصلي]،
لها العديد من الرسل، وكلها تسمى "شر"، "شر"... وهذه
الشرور} هي التي تطوح بالعالم في الإثم، لأن "توهو" *tohu* موجود
ي الشمال، و"توهو" تعني بالضبطالشر الذي يدلس على الناس حتى
عوا في الخطيئة، وهو مصدر كل بواعث الإنسان الشريرة».

ولا يَقِلُّ مثل هذا التأكيد، بأن الشر مبدأ أو خاصية في الإله نفسه،
ارة للدهشة من التفسير الآتي:

فقد جلس الحاخام "عمارة" Amara وحاضر: «ما معنى الآية
الرب أحب أبواب صهيون أكثر من جميع مساكن يعقوب" الواردة في
لمزمور ٨٧: ٢)؟ فـ"بوابات صهيون" هذه هي "بوابات العالم"؛
ن "بوابة" تعني فتْح، كما هو مدون في (مزمور ١١٨: ١٩) "افتحوا

لي أبواب البر {. . .}"(*). وهكذا، قال الإله: أنا أحب أبواب صهيون عندما تكون مفتوحة. لماذا؟ لأنها موجودة على جانب الشر، ولكن إذا كانت إسرائيل على ما يرام في نظر الإله، وتكون أهلا لأن تفتح [الأبواب]، فهو سيحبها أكثر من كل "مساكن يعقوب" حيث سيعم السلام دائماً"».

إن الشيء الأخير الذي يجب أن نتوقع وجوده في عمل التقوى اليهودية، وهذا أمر مؤكد، هو فكرة أن "بوابات صهيون"، هذه التي من خلالها يتم اتصال الطاقة المبدعة الإسرائيليةبالعقل اليهودي، وتركز فيه، موجودة على "جانب الشر". إن الآراء الأساسية للتصوف الفلسفي القبالي منصوص عليها في شكل كثيراً ما يكون متناقضا، وغير جلي بالنسبة إلينا في الغالب، ومفاجىء دائماً. إنه نص عويص، مليء بالأطروحات المحيرة التي "يُفَسر" كثير منها بالتشبيهات والأمثال التي تكون أشد تحييراً وإرباكاً حتى مما يفترض أنها توضحه، وتعبر أحياناً {بطريقة} أكثر جذرية من الأطروحات نفسها {بما} تلقي فيها طبيعة الأفكار الأسطورية التي مازالت لم تنضج بعد في هذا الكتاب. وها هنا، ينبغي أن أتوقف؛ إذ ليس هدفي الشروع في تحليل المحتوى الأسطوري الغني لكتاب *الباهير*. فلقد قمت بذلك في كتابي *أصل القبالة*. والقليل من الاستشهادات التي سقت قد تسعفني في إبراز أننا في *الباهير* لم نعد نتعامل مع الآثار الأسطورية الموظفة بطريقة شعرية أو استعارية، ولكن مع عودة ظهور طبقة من الأسطورة داخل اليهودية نفسها.

أما إلى أي مدى يختلف كتاب *الباهير* عن كل الأدب اليهودي السابق الذي يتناول بداية الخلق وعلم الكونيات، فيتم إبرازه في كتاب

(*) لأن تتمة المزمور هي "أدخل فيها وأحمد الرب". -م-

لم يظهر إلا قبل خمسين عاما في جنوب فرنسا، أو شمال إسبانيا. ويحضرني في هذا المقام تعليق "يهوذا بن بارزيلي"[1] على كتاب الخلق، أقدم أثر للتفكير اليهودي المتأمل. ولم يستشهد به القباليون، فقط، باعتباره سلطة، وإنما العديد من الفلاسفة العقلانيين في العصور الوسطى؛ وإذا تكلمنا بدقة، فإنه ليس عملاً قبالياً، ولكن ليس هناك من شك في أنه أمدّ التصوف اليهودي بالعديد من مفاهيمه الأساسية وأفكاره. والعديد من المفاهيم القديمة عن علم الكونيات حملت بالمحتوى الأسطوري. ويناقش "يهوذا بن بارزيلي" في تعليقه هذه المقاطع بالتفصيل[2]. ولكن على الرغم من أنه تعاطى إلى التأمل الباطني بوضوح، فإن تركيزه كله كان على المجاز. فما وراء الأسطورة يجد الأفكار الفلسفية لزمانه، وتلك لـ"سعديا" خاصة. والأكثر إثارة للدهشة هو عودة ظهور جيلين لاحقين، من تقليد مختلف جداً في *الباهير*.

{ذلك} لأن القباليين لم يعودوا معنيين بالتعبير الاستعاري عن علم الكونيات الذي يكون قد تم تبليغه بطرق أخرى. وقد كانت إبداعاتهم رموزاً بالمعنى الدقيق للكلمة.

لقد نظروا إلى العالم باعتباره شفافية رمزية، يمكن تبيّن الكون من خلالها. وقد تميزت القبالة بإحياء الأسطورة منذ البداية. ومن نافلة القول ذكر أن العديد من المراقبين من المعاصرين للمذهب القبالي خاصة، أثارت إعجابهم متضمنات صورها ورموزها الأسطورية. ففي كتاب ذي عنوان واعد هو: *الوثنية والقبالة*ألف عام ١٨٩٣، وذي وفرة من المصادر المادية، ولكن فيه قليل من التبصر، يذهب "سليمان

(1) Judah ben Barzilai.

(2) *Commentar zum Sepher Jezira*, ed. S. J. Halberstamm, Berlin, 1885.

ريبان Solomon Rubin، وهو عقلاني يهودي من القرن الماضي، إلى حد فضح بأن القباليين مثل المشركين.

إن عودة ظهور الأسطورة في القبالة يمكن تخيلهبشكل أوضح من وجهتين مختلفتين، وهما قطبا الفكر الديني اليهودي على وجه التحديد؛ فكرة الإله، وفكرة الشريعة. {ذلك} لأنه من البديهي أن التحول الصوفي للدين،يُحدِّد في النقاط التي هي أكثر أهمية بالنسبة لمضمون ذلك الدين، وهكذا يحافظ على طابعه كظاهرة تاريخية خاصة داخل الدين المجسد.

لقد تحدثت عن المشكلة الناشئة عن الطابع الراديكالي للتوحيد اليهودي، وعن الخطر بأن مفهوم الإله الواحد يتوقف عن أن يكون انعكاساً ذا دلالة لما جُلي في نعمة أصل الإنسان وجوهره، ويصبح مجرد تجريد شكلي. ولكن بالنسبة للقبالي، فإن وحدانية الإله تتجلى منذ البداية باعتبارها وحدة حية، وحيوية، وغنية من حيث المضمون.

إن ما كان مجرد صفاتللإله بالنسبة للاهوتيين اليهود، إنما هو قدرات، وأقنوم، ومراحل مسارٍ حياتيٍّ داخل إلهي intradivine، بالنسبة للقبالي؛ لذلك، ليس اعتباطاً أن الصور التي يصف بها الإله {هي} صور تتعلقبالكائن الحي أولا وقبل كل شيء. فالشجرة التي تم غرسها من لدن الإله أساساً، أصبحت صورة له. وعن طريق هذه الشجرة تتدفق قدراتالإله في عملية الخلق. وستكون لي فرصة سانحة لأناقش بعضاً من الأفكار الأساسية الأسطورية الأكثر إثارة للدهشة التي تنطوي عليها هذه الرمزية في ما يسمى بشجرة *التجليات النورانية العشرة*.

وإنها لإشارة ذات دلالة واضحة، أن تتم استعادة الطابع الأسطوري للتوراة بالنسبة لتاريخ اليهودية. فلماذا تم فصل الشريعة عن الأسطورة في تاريخ اليهودية الحاخامية؟. إن الجواب واضح: {إنه} فك الارتباط بين القانون والأحداث الكونية. فالقانون، في الحاخامية اليهودية، قد

كزجزئيا، إن لم نقل في لا شيء، على النوازل التاريخية، إلا أنه لم
د ينظر إليهعلى أنه تمثيل لحدث تاريخي في العبادة، بأي حال من
حوال. فالإخراج من مصر، وقد لعب دوراً مهمّاً جدّاً في التوراة،
قف عن أن يكون حدثاً أسطورياً في الوعي اليهودي. ولا شيء يجسد
ـا الفصل، ربما، لشريعة شبه ذاتيةتقريباً عن جذورها العاطفية من
كاية تلمودية شيقة صغيرة يتم الاستشهاد بها في الأدب الحاخامي
راراً. فقد جاء وثني إلى حاخام شهير من القرن الأول الميلادي،
طلب منه أن يشرح له الضوابط المتعلقة بالعِجْلة الحمراء، وهيأحد
طقوس الأشد غموضاً في التوراة. قدّم الحاخام جوابا ضعيفا شيئاً ما،
عيداً عن السؤال بشكل واضح. وعندما غادر الوثني، قال له طلابه:
. تخلصت منه بنصل من قش، ولكن ماذا لديك لتقوله لنا؟ فلم يزد
حاخام على أن قال: hok hakakti, gezerah gazarti؛ [يقول الرب]:
د قدرت قانوناً، وأصدرت أمراً![1]. هذا الجواب عن سؤال محدود
ي صلة بهذا الأمر أو ذاك، ويبرز مراراً وتكراراً، جواب نموذجي،
يكشف عن قطيعة عميقة مع كل أسطورة. ولْندع الفلسفة التأملية تشغل
سها بأسباب القوانين؛ {أما} بالنسبة للعقل الحاخامي، فكان السؤال
رَضيا، أو أخذ أهمية محددة على الأكثر في وجهات النظر الأخروية.
هذا الطلاق للقانون من جذوره العاطفية هو أحد الإنجازات العظيمة
الأساسية، ولكن الخطيرة والمتضاربة أيضاً، لـ *هالاخاه*، ولليهودية
حاخامية المعيارية.

إلا أننا نواجه مفارقة جديدة في هذا المقام: فالقباليون عاشوا في
ـذا العالم على القانون، قانون *هالاخاه*، وكانوا مستمسكين به بحماس
ـديد، ولكن على أيديهم أصبح {هذا} القانون غير المؤسطر قاطرة

---

(1) *Pesikta*, ed. S. Buber, 40b.

لوعي أسطوري جديد، مما يعطي الانطباع بأنه قديم قدم التلال. {ذلك} لأن مسألة دواعي الوصايا لا يمكن إسقاطها.

لقد ثار الشعور الديني ضد الجواب العقلاني، يعني، مذهب موسى بن ميمون عن المعنى البيداغوجي والجدلي للوصايا. وأما في القبالة، مصحوبة بما يشبه الوعي بالكرامة المطْلقة، وسلطة القانون، فقد تحولت التوراة إلى *متن صوفي*.

وهكذا، لدينا، في قلب القبالة، أسطورة للإله الواحد باعتباره مقترنا بكل القوى البدائية للكائن، وأسطورة للتوراة باعتبارها رمزاً لا نهائيا، تشير فيه كل الصور وكل الأسماء إلى الكيفية التي يتواصل بها الإله مع نفسه.

III

إن عودة الظهور للأسطورة، هذه، داخل القبالة، يتولد عنها العديد من المشاكل وثيقة الصلة، مما سيجعل مناقشتها ولو باقتضاب، من الأهمية بمكان.

إن النقطة الأولى التي ينبغي التعرض لها في هذا النطاق، هي الصراع بين التفكير المفهومي، والتفكير الرمزي، هذا الصراع الذي يعطي الأدب القبالي وتاريخه طابعه الفريد. وإذا ما بدأنا بالوثائق الأقدم، فإن القبالة قد عبرت أساساً عن نفسها بالصور، الصور التي غالباً ما تكون أسطورية في مضمونها. والأمر صحيح أيضاً في *الباهير*، وفي كتابات القرن الثالث عشر القشتالية الغنوصية، وفي *الزوهار*، وفي أعمال "إسحاق لوريا" في صفد. ولكننا نجد ميلاً أيضاً، وبشكل دائم تقريباً، نحو التبرير المتأمل، والتأويل المفهومي لهذه الرموز. وبطبيعة الحال، فإن الرموز هي الظاهرة الرئيسية والمهيمنة؛ إذ لا يمكن التعبير عنها بشكل كامل وحقيقي من حيث المفاهيم التي يحاول القباليون المتأملون أو الفلسفيون تغييرها لصالحهم باستماتة في الغالب. إن مفاهيم نحو "*شيخيناه*"، و"الانحسار"[(١)] {الحضور في الغياب}،

---

(١) إذا أردت أن تخلق عالَماً، فأول شيء تكون في حاجة إلى التفكير فيه حتى تكون سيده، هو Tsimtsum؛ والكلمة تعبر عن الطريقة التي تكون بها حاضراً في غيابك، وهي تعني الانحسار حرفيّاً. وبالنسبة للقبالي هي انحسار الطاقة الإلهية التي تخلق=

وتحطم الأوعية، حتى نمثل فحسب ببعض ما سنناقشه، على الأقل، بإيجاز في ما يأتي، يمكن أن تُفهم حقا على أنها رموز فقط. فتفكير القباليين الاستطرادي هو نوع من العملية المقاربة: فالصيغ المفهومية هي محاولة لتوفير تأويل فلسفي نسبي للصور الرمزية التي لا تنضب، ولتأويل هذه الصور على أنها الحروف الأولى لسلسلة من المفاهيم، ويُظهر الفشل الواضح لمثل هذه المحاولات بأن هذه الصور والرموز ليست شيئاً من هذا القبيل. ويُظهر شيئاً آخر أيضاً. {يتجسد ذلك} في أن القباليين خلقوا صوراً ورموزاً؛ وقد يكونون بذلك أعادوا إحياء تراث عهد قديم. ولكن، نادراً ما كانت لديهم الشجاعة على الالتزام بدون تخزين هذه الصور التي تأثرت بها أذهانهم بشكل جلي. وكانوا يسعون إلى حل توفيقي في العادة: فكلما كانت الصور أكثر جرأة، كلما كان من المؤكد أن المؤلف الذي يستخدمها سيشفعها بعنصر تقييدي واعتذاري، أو بشيء من هذا القبيل، "إذا كان من الجائز أن نتحدث بهذه الطريقة..." ولكن لا يجب أن ننسى أنه ليس دائماً نفس القباليين الذين يخلقون الصور الأسطورية، والذين يقيدون استيرادها على استحياء، أو يحاولون توضيحها على أنها اختزالات جريئة لما هو غير مؤذ إن كثيراً أو قليلاً، على الرغم من أنها قاطرات للفكر في أحيان بعيدة المدى. إن المصادر القبالية الكلاسيكية العظيمة؛ *الباهير*، *والزوهار*، والكتب اللوريانية، تظهر كثيراً من الاحتياط في إنتاجها واستخدامها للصور التي تكون مشكوكاً فيها، إن لم تكن مشينة حتماً،

=العوالم، شيء شبيه بالمحولات التي تحد من الطاقة الكهربائية التي تغادر المولد، حتى تكون ضعيفة بما فيه الكفاية بالنسبة للمصباح الكهربائي القياسي لكي يعلق. وكذلك الأمر بالنسبة للطاقة الإلهية، يجب أن تنحى بحيث يمكن العوالم التي تم إنشاؤها أن تتعامل معها. -م-

ن وجهة نظر لاهوتية. إن هذه الكتب لم تمارس تضييقا، وإنما سيكون
ن باب الدقة القول إنها ابتهجت بهذه الصور ونقلتها قدر الإمكان. أما
ـباليون مهمون آخرون، ممن كانت قوة دفعهم الحقة للصوفية أقوى،
ينجنبون المفاهيم الأسطورية أحياناً، ويحاولون تحويل المفاهيم
لفلسفية للتقليد الأفلاطوني إلى رموز صوفية- كما هو شأن "عزرائيل
ن جيرونا"، و"إبراهيم أبو العافية" من سرقسطة، و"موسى
وردوفيرو" من مدرسة صفد، خاصة.

إن التوتر الذي لم يتوقف مطلقا عن الوجود بين الغنوصية
الأفلاطونية، رغم كل ائتلافهما ونَسبهما، يمكن أن يقال إنه قد كُرر،
كذا، في قلب اليهودية.

ولكن، يقودنا هذا إلى نقطة أخرى؛ فهل هذه الصور، {أعني} التي
ـف بها القباليون العالم السري، والحياة الخفية للألوهية، يهودية
ـحض، أو أنها تنبع من تراث أقدم؟ {الحق}، إن الوضعية معقدة ها
نا، فبعض هذه الرموز يبدي تقارباً واضحاً مع المواد الأقدم، ولكن
ن الصعب القول، على وجه اليقين، إلى أي مدى قد اقتُبست فعلا.
لك أنه بين عالم الأسطورة، والصور القبالية، يتراءى لنا جسر
لنوصية التي تمثل علاقاتها؛ الميتافيزيقية، والتاريخية كلاهما، بالقبالة
ـكلة خطيرة. ولا أستطيع أن أتناول، في هذا الموضع، مشكلة البنوة
ـاريخية للقبالة، وصلتها الممكنة بالتقاليد الغنوصية؛ فلقد تعرضت
ذه المسائل بالتفصيل في مواضع أخرى[1]. ويكفي القول إنني مقتنع
ن الخيوط الرفيعة التي قد تربط التقليد القبالي الأقدم بالتقليد
لنوصي، قد وُجدت. ومن جهة أخرى، يمكن الإدلاءبحجج معينة

(1) In my book, *Reshith ha-Kabbalah*, Jerusalem-Tel Aviv, 1948, an Engli
translation of which is to appear shortly.

لتعليل وجود موضوعات غنوصية في القبالة، ليس باعتباره تلاقياً تاريخياً، بقدر ما هو تواز في تطور سيكولوجي وبنيوي، وهو ما قد يبدو أكثر معقولية من التأثير التاريخي المباشر في القرنين؛ الثاني عشر، والثالث عشر.

{وهذا} لأنه حتى بالنسبة للمتطهرين المهرطقين كانوا متحررين نسبياً من العناصر الغنوصية في المانوية، وغير مألوفة لديهم إلى حد بعيد. وإنني لأشعر، في ضوء التحقيقات المطولة في هذا الموضوع، بأن هناك ما يبرر قولي بأنني تطورت بشكل مستقل داخليا، بغض النظر عن بعض السمات الأساسية المعينة التي لا أريد أن أقلل أهميتها في غنوصية القبالة. ليس هناك من حاجة إلى الاختيار بين التفسير التاريخي والسيكولوجي لأصل القبالة؛ فكلا العنصرين قد لعب دوراً. ويمكن تفسير تلك النظم القبالية، تلك الأكثر غنوصية من حيث الطابع على وجه التحديد، من مثل التي في *الزوهار*، ولدى "إسحاق لوريا"، يمكن تفسيرها بشكل كامل على أنها تطور من الداخل على أسس يهودية.

ومع ذلك، فإن هذه الملاحظة تحملنا إلى مشكلة القبالة بشكل أعمق؛ فالغنوصية نفسها، أو بعض بواعثها الأساسية على الأقل، كانت ثورة، في جزء منها ذي أصل يهودي ربما، ضد لا أسطورية اليهودية، ثورة متأخرة للقوى الباطنية التي كانت كلها حبلى أكثر بالأسطورة لكونها متسترة في الفلسفة. وفي القرن الثاني من عصرنا، درأت اليهودية الحاخامية هذا النوع من البدعة، جلبا للمصلحة على ما يبدو؛ ولكن، لم تظهر هذه الرؤية الغنوصية في تفسير العالم ثانية في القبالة باعتبارها تأويلا فلسفيا-صوفيا للتوحيد اليهودي فحسب، وهذا إبان ذروة العقلانية اليهودية في القرون الوسطى، وإنما كانت قادرة على تثبيت نفسها في مركز اليهودية على أساس أنها سرها الأكثر إلغازاً أيضاً. ففي

الزوهار، ولدى "إسحاق لوريا"، أصبحت الرموز الغنوصية، وشبه الغنوصية، للمتدينين الأرثودوكس القباليين التعبيرَ الأعمق عن إيمانهم اليهودي. وكانت القبالة في دافعها الأول والحاسم ردة فعل أسطورية في عوالم كان الفكر التوحيدي اغتصبها من الأسطورة بصعوبة قصوى. أو بعبارة أخرى، كانت حيوات القباليين وأفعالهم تمرداً على عالم لم يكلّوا فيه يوماً من التأييد شعورياً. وقد أدى هذا إلى غموض مستحكم بطبيعة الحال[1].

إن العالم الذي جاءوا منه، {أي} التوحيد الصارم للشريعة، *لـهالاخاه*، اليهودية القديمة التي عرفوا أنفسهم بأنهم متجذرون فيها، لم يستطع أن يتقبل بيسر ومسرة هذا الاندفاع للأسطورة إلى مركزه الخاص. وإن العوالم الأسطورية الأجنبية لتلج الأعمال في صور القباليين النموذجية الكبرى، على الرغم من أنها تنبع من أعماق شعور ديني يهودي أصيل وخصب.

إنه، بدون هذه الصفة الأسطورية، ما كان يُمْكن أن تأخذ دوافع القباليين شكلها، وليس {المقصور} الشكل الذي نعرفه قطعا، وهذا ما يمنحها طابعها الغامض، والنازع نحو التناقض. لقد مَنحت الغنوصية، باعتبارها آخر المظاهر الكبرى للأسطورة في التفكير الديني، والمتصوَّرة على أنها ردة فعل، جزئيّاً على الأقل، في وجه الغزاة اليهود للأسطورة، منحت المتصوفة اليهود لغتهم. وإن الأهمية لهذه المفارقة لا يمكن التشديد عليها أكثر. وكرّة أخرى، إن لغة الغنوصيين كان يجب أن يتم تحويلها؛ لأن النية {الكامنة} خلف هذه الصور الأسطورية القديمة، والتي ورّثها الغنوصيون لمؤلفي *الباهير*، والقبالة برمتها، إنما

---

(1) Here I have made some use of formulations from *Major Trends*, pp. 34-5.

كانت، في آخر المطاف، تدميرَ القانون الذي هدّ النظام الأسطوري، فانتقام الأسطورة من غزاتها جلي تماماً في أجزاء كبيرة من القبالة، وهذا هو مصدر التناقضات الداخلية التي لا تحصى في رموزها. وتستمد التأملات القبالية، على غرار بعض الأنظمة الغنوصية القديمة، ملاحظة خاصة في مسعاها إلى بناء عالم أسطوري، ووصفه عن طريق تفكير يقصي الأسطورة. هنا، في عالم التصوف، والتجربة الصوفية، ينشأ عالم جديد من الأسطورة، من التبصر الصوفي- فلسفي عن حياة الإله السرية التي تعتبر الحقيقةَ الدينية المركزية. وقد لا يوجد مثال آخر أكثر أهمية من هذه الجدلية نفسها من دين "يعقوب بوهيم"[1] الذي لوحظ تقاربه مع عالم القبالة من قبل خصومه السابقين، ومن الغريب القول، إنه قد تنوسي من الكتّاب الأكثر حداثة عن "بوهيم".

لقد وفرت المفاهيم الأسطورية في تفكير المتصوفة اليهود، منذ أن بدأت معاودة الظهور، سنداً لبعض دوافع الإيمان الشعبي، الدوافع الأساسية المنبعثة من تخوفات الإنسان البسيط من الحياة والموت، والتي لم يكن للفلسفة اليهودية استجابة كافية لها. وقد دفعت {هذه} الفلسفة ثمنا باهظاً لاستخفافها بالمستويات البدائية للحياة البشرية. فقد تجاهلت الرعب الذي صنعت منه هذه الأساطير، وكأنها تنكر وجود المشكلة ذاتها. وليس هناك شيء يميز الفلاسفة من القباليين بشكل حاسم مثل موقفهم اتجاه الشر والشيطان. وعلى العموم، فقد رفض الفلاسفة اليهود ذلك وكأنه مشكلة زائفة، بينما أصبح من الدوافع الرئيسية للتفكير بالنسبة للقباليين. فشعورهم بحقيقة الشر، والرعب من الشيطان، اللذين لم يفلتا منهما مثل الفلاسفة، وإنما حاولوا أن

(1) Jacob Boehme (1575-1624).

بواجهوهما، ربط مساعيهم ذهنياً بالإيمان الشعبي في نقطة مركزية، وبكل تلك الجوانب من الحياة اليهودية التي وجدت فيها هذه المخاوف تعبيرها. وخلافا لفلاسفة المجاز الذين بحثوا عن الأفكار الميتافيزيقية في الطقوس، فإن القباليين، وهم يقومون بتأويل الطقوس القديمة، قد أعادوا، حقيقةً، تشكيل معناها الأصلي، أو المعنى الذي لها في أذهان الناس العاديين على الأقل. ومن المؤكد أن شيطنة الحياة كانت واحدة من أكثر العوامل فعالية، وأخطرها في الوقت نفسه، في تنمية القبالة وتطورها. ولكن هذا يبرهن، مرة أخرى، على لحمتها مع الانشغالات الدينية للجماهير اليهودية. وهكذا، فإنه من المفارقات الأقل، مما قد يبدو لأول وهلة، أن مجموعة من الصوفيين الأرستقراطيين لابد وأنهم قد تمتعوا بشكل هائل بهذا التأثير وسط الناس العاديين. سيكون من الشاق العثور على عديد من العادات والطقوس الدينية التي تَدين في وجودها أو تطورها لأفكار فلسفية. ولكن سيكونعدد من الطقوس، بسبب أصلها، أو بسبب الشكل الظاهر الذي تفرض به نفسها، على الأقل، سيكون جحفلا في نظر القباليين. وفي هذا الانحدار من مشارف التأملات الفلسفية الصوفية، إلى أعماق الفكر الشعبي وفعله، قد فقد القباليون الكثير من بريقهم بلا أدنى شك. ففي تجسيدهم الملموس، أصبحوا غير بارعين، في الغالب. وإن الأخطار التي تهدد بها الأسطورة والسحر العقل الديني تتمثل في تاريخ اليهودية من خلال تطور القبالة، وأي امرئ يشغل نفسه، بجد، بفكر القباليين العظماء سيتمزق بين مشاعر الإكبار، ومشاعر الاشمئزاز لا محالة.

IV

إن الطابع الأسطوري لـ"اللاهوت" القبالي يتجلى في عقيدة *التجليات النورانية العشرة* بشكل واضح، وفي قدرات الإله الحي وطرق أفعاله[1]. وتصف العقيدة القبالية عن الوحدة الديناميكية للإله، كما تظهر في القبالة الإسبانية، تصف عملية أصل الآلهة[2] theogonic process التي ينبثق فيها الإله من احتجابه، ووجوده غير المدرك، ليقف أمامنا كخالق. ويمكن اتباع مراحل هذه العملية من خلال وفرة من الصور والرموز التي لا حصر لها، وتتعلق كل واحدة منها بجانب معين من الإله. إلا أن هذه الصور التي يتجلى فيها، ليست شيئاً سوى الصور البدئية لكل كائن. وما يشكل البنية الأسطورية الخاصة للمجمع القبالي عن الرموز، هو حصر العديد من الجوانب اللانهائية التي

---

(١) قد يكون من الجدير بالذكر أن أول كاتب دعا القبالة بـ"اللاهوت الأسطوري لليهود"، في حدود ما أعلم، هو اللاهوتي البروتستانتي J.B.Carpzow الذي يستخدم هذه العبارة في الصفحة ٣٩ من كتابه مقدمة في علم اللاهوت اليهودي Introductioin Theologiam Judaicam عام ١٦٨٧، وطبع في بداية صدوره في Raimundus Martini's Pugio Fidei.

(٢) للشاعر اليوناني القديم "هيزيود" قصيدة تعليمية تصف أصول الكون، والأنساب المعقدة والمترابطة للآلهة الإغريق القدماء، فضلاً عن بعض القصص المحيطة بذلك. تم تأليفها حوالي ٧٠٠ ق. م؛ مما يجعلها واحدة من أقدم الأعمال الموجودة عن الأساطير اليونانية، جنبا إلى جنب مع الإلياذة، والأوديسا لهوميروس. -م-

يمكن أن يُعرف الإله من خلالها في عشر فئات أساسية، أو كل ما قد نود أن نسميه المفهوم الكامن وراء مصطلح الـ"*سيفيروت*". ففي **كتاب الخلق**، حيث ينشأ المصطلح، فإنه يعني الأرقام العشرة الأصلية archetypal numbers (من صَفَر= عَدّ) المأخوذة باعتبارها القوى الأساسية لكل الكائنات، على الرغم من أن كل *تجل* {*سفيراه*} لم يكن يرتبط بعد، في هذا العمل المبكر، بعدد من الرموز التي تربطه بصور أصلية أخرى لتشكيل بنية خاصة. وقد اتخذت هذه الخطوة من لدن *الباهير* أول مرة، ومن التفلسف الصوفي للقبالة في القرون الوسطى، وإعادة إحياء التفسير الغنوصي المتعلق بعالم الحقب، والذهاب أبعد منها.

إن مجموع هذه القدرات، متحدة في *العشرة* البدئية، يشكل عالم الـ"*سيفيرت*" من الوحدة الإلهية التي تحتضن الأصول من كل الكائنات. هذا العالم، ولا يمكن المبالغة أكثر، هو عالم الكائن الإلهي، لكنه يتدفق دون انقطاع، أو بداية جديدة في عالم **الخلق**؛ السري، والظاهر، ويلخص كل واحد منهما في بنيته بنيةَ الداخل-إلهي ويعكسها. وليست هذه العملية، المتحولة إلى الخارج من خلال **الخلق**، ليست شيئاً آخر في وجهة نظر القباليين سوى الجانب الظاهر من العملية التي تجري داخل الإله نفسه، والتي تحدد مراحلها المنفصلة، بواسطة الطرق الخاصة التي تؤلف بها دوافع العمل هنا، الشكلَ الغريب للأسطورة لهذه العقيدة من *التجليات*. وعلى متن طائرة جديدة من التجربة والتأمل الصوفيين، تعاود البنيات الأسطورية الظهور، ليس في الأشخاص من الآلهة القديمة قطعا، ولكنها تتركز بطريقة جديدة، وفريدة في الغالب، في العالم الواحد، أو في العالم المعتبر واحداً من شجرة *التجليات*. وإن تحليلا لجميع الصور: القديمة، والجديدة في آن، والتي تظهر بشكل فائق في هذه الرموز القبالية، إن هذا التحليل لهو واحد من

المهام الآسرة التي تواجه طالب القبالة. ذلك أن هذه الرمزية أمر مركزي في الكتابات القبالية المبكرة، وفي تلك من المرحلة الإسبانية خاصة. وفي هذا المضمار، فإن قليلاً من الكتب هي أكثر جذبا لطاب التراث القديم المتمثل في الرموز الصوفية، من المواعظ الغنوصية في *الزوهار*، أو في المحاولة العظمى للتطور المنهجي لهذه الرمزية، المجسدة في *أبواب النور* (*Sha'are 'Orah*) لصاحبه "يوسف جيكاتيلا".

إن {ضرب} مثالين، أو ثلاثة، سيبرز أننا فعلا بصدد معاودة ظهور للأسطورة التي تم "إقصاؤها" بطريقة لا هوادة فيها من اللاهوت اليهودي.

إن الطريقة المتناقضة التي أزاحت بها القبالة فكرة *الخلق من عدم* *a creatio ex nihilo* عن طريق إعادتها إلى عالم الأسطورة، لتخطر ببالي باعتبارها نموذجية للعملية التي نتصدى لها برمتها. فمن خلال هذا المفهوم عن الخلق من لا شيء المواجه أكثر لفوضى الهيولى من الإله الخالق، أن ما يسمى بلاهوت العقلانية الحاخامية المتأخرة، الذاهب أبعد من موقف الكتاب المقدس من الخلق، قد حاول القطع مع جميع آثار الأسطورة بشكل بات. فقد بدا أن إحلال العدم محل الفوضى يوفر ضمانة لحرية الإله الخالق مقابل كل تحديد أسطوري عن طريق القدر. وهكذا، فقد توقف خلقه عن أن يكون صراعا، وأزمة، وصار فعلا حرّاً من الحب. وفي القبالة لم يتم الاحتفاظ بأي أمر من هذه الأمور، باستثناء الصيغة المجردة نفسها، والتي يتم الإعلان عنها بأقصى قدر من العاطفة، وعرضها كلواء. ولكن معناها قد عُكس. ومما يمكن تجميعه من ملاحظاتي السابقة عن معنى *التجليات*، وعن شجرة *التجليات*، فلا مكان لعدم nihil، المفهوم اللاهوتي في هذا العالم. فبانبثاق الإله من خفائه، فإنّه يظهر في قدراته، في جذع "شجرة" أصل الآلهة، ونشأة الكون وفروعها، ويبسط طاقته إلى دوائر أوسع فأوسع. {فتجد}

التغييرات متواصلة في كل مكان. فإذا كان هناك من ثلمة، من لا شيء، في البدايات الأولى، فإنه لا يمكن أن يكون إلا في جوهر الإله الخاص. وهذا هو الاستنتاج الخاص الذي توصل إليه الصوفيون اليهود، وهم يبقون على الصيغة القديمة.

إن الفوضى التي تم القضاء عليها في لاهوت "الخلق من لا شيء" عاودت الظهور في شكل جديد. هذا اللاشيء كان دائماً موجوداً في الإله، فهو لم يكن خارجه، ولم يكن يدعوه إليه. وكانت هذه هي الهاوية داخل الإله، تتعايش مع ملئه غير المتناهي، وتم التغلب عليها في الخلق، والعقيدة القبالية عن الإله الذي يسكن "في عمق العدم"، المتداولة منذ القرن الثالث عشر، تعبر عن هذا الشعور بصورة أكثر من رائعة بأنها تطورت عن مفهوم تجريدي جدا. وقد نتحدث عن سوء فهم منتِج، تم بواسطته إعادة اكتشاف الصور الأسطورية في قلب المفاهيم الفلسفية الحقيقي. ومن سمات سوء الفهم هذا، وهو ما ظهر أول مرة عند "عزرائيل من جيرونا"، تأويل *الافتقار steresis* الأرسطي، باعتباره العدم الأسطوري، وهو المبدأ الثالث لكل كائن، بعد الشكل والمادة.

ومن المؤكد، أن هذا اللاشيء، وهو كائن متعال متحيز في الإله نفسه، لا يشار إليه بالاسم دائماً في الكتابات القبالية. ولنأخذ، على سبيل المثال، الأسطر الأولى من مقطع مشهور يصف فيه *الزوهار* بداية الخلق داخل الإله نفسه:

«في البداية، عندما بدأت إرادة المَلك تصبح نافذة، نقش علامات في الحيز السماوي. فصدر وهج مظلم من داخل الاستراحة الأكثر خفية، من سر اللانهائي، مثل سديم مشكَّل في غير مشكَّل، مغلق في حلقة من هذا الحيز، لا هو أبيض، ولا هو أسود، ولا هو أحمر، ولا هو أخضر، ولا هو من أي لون كان. وعندما بدأ الوهج يحتمل الحجم والبعد، {حينها} فقط، شرع في إنتاج ألوان مشعة. ذلك أنه من صلب

قلب الوهج حفر بئراً صدرت منها الألوان، وانتشرت في كل شيء تحتها، محتجبة في الخفاء المعضل للانهائي. لقد انفجرت البئر، و{لكنها} لم تخترق الأثير [أثير المجال] بعد. ولا يمكن الاعتراف بها على الإطلاق، حتى يشرق الخفاء، {وهو} نقطة سماوية، تحت أثير الانفجار النهائي. ولا شيء أبعد من هذه النقطة يمكن معرفته، ولهذه العلة تسمى "رِشيث"، بداية، أول تلك الكلمات الإبداعية التي خُلق بها الكون» (I, 15a).

ليس هناك من إشارة للاشيءِ إضافي، في أي موضع من هذه الأسطورة التي امتدت في الطول. وقد تم استبدال هالة الضوء بها، تحت جانب مختلف تماماً، هو الذي يحيط باللانهائي (عين صوف)، بلا بداية، ولا علة. ويتحدث *الزوهار* صراحة، كما هو الحال في مقاطع أخرى، عن مثل لاشيءِ هذا، ويؤخذ دائماً على أنه المنوال الأعمق لوجود الإله، والذي يصبح خلاقا في فيض *التجليات النورانية العشرة*. "لاشيء" في ذاته، هو الأول، والأعلى في "*سيفيرت*"، إنه "جذر كل الجذور" التي تستمد منها الشجرة التغذية. ولا ينبغي الافتراض بحال أن هذا الجذر نتج عن فعل حر في الخلق. ففعلٌ مثلُ هذا في الخلق، لم يُقدم إلا من لدن القباليين المتأخرين فقط، ولاسيما من موسى كوردوفيرو، ومن "إسحاق لوريا" بشكل آخر.

إن النقطة البدئية المشار إليها في المقطع الذي تم اقتباسه للتو، قد أُخذت على أنها*التجلي* الثاني، أو الإقلاع الأول عن لاشيءِ الإلهي المتضمن في صورة النقطة. إنها بذور العالم، والفاعلية التكوينية، والذكور الأبوية العليا التي تزرع في الرحم الأبدية "للأم الكبرى" التي هي المنتج، ولكنها النقيض للنقطة الأصلية أيضاً. وتُفيض بذور العالم، المخصّبة في هذه الرحم، من خلالها الطاقات السبع الأخرى، هذه التي يؤولها القباليون على أنها الأصول لكل خلق، ولكن على أنها مثل

الأيام السبعة الأولى" من الفصل الأول من سفر التكوين أيضاً، أو
للمات أخرى، مثل المراحل الأصلية للتطور داخل-إلهي. وقد وُصفت
طبيعة الخاصة لكل واحدة من هذه القدرات السبع في صور استمدت
ن الطبيعة الأولية، ومن حياة الإنسان على السواء.

إن هذه الرموز غنية بالآثار الأسطورية إلى حد كبير. ولكن، أعتقد
ن المضمون الأسطوري ليس أكثر بداهة، البتة، مما هو في الرمزية
ني تحدد هذا الإله في *التجليات النورانية العشرة* بالإنسان في شكله
'صفى، *آدم قدمون*، الإنسان الأول. وإنالإله الذي يمكن أن يستوعبه
'نسان، في هذا المقام، هو نفسه **الإنسان الأول**.

إن اسم الإله العظيم في فيضه الإبداعي، هو آدم، كما أعلن
نباليون اعتماداً على قوة حساب القيم العددية للأحرف، أو المعادلة
مددية[1] (isopsephism)، وهو ما كان مذهلاً بالفعل[2]. وقد تحدث
باهير"عن سبعة أشكال مقدسة للإله"، وكل واحد منها يقابل جزءاً
ن جسم الإنسان. من هنا، لم تكن إلا خطو قصيرة عن *آدم قدمون*،
مفهوم الذي لم تتوقف الرؤية المجسمة والأسطورية عن الإله،
طلقاً، عن استدرار تبرير وتغذية جديدين انطلاقاً منه. وإن التفكير
باطني في *الزوهار*، كما يشير الكتاب مراراً وتكراراً، كان مهتمّاً
تماماً بالغاً بالعالم البدئي للإنسان؛ مخلوقاً، وغيرَ المخلوق: *آدم
مون*. ذلك أن هذا العالم السري للألوهية المتجلي في رمز الإنسان،
, عالم الإنسان "الداخلي"، ولكنه، في الآن نفسه، الملكوت الذي

---

[1]) المعادلة العددية بين الكلمات أو أسطر الآية وفقاً للتدوين اليوناني القديم، حيث يكون لكل حرف عدد مناظر. -م-

[2]) يود هو *واو* هو (الحروف الأربعة من اسم الله) له القيمة العددية ٤٥ في العبرية، كما هي لكلمة آدم.

يُفتح لتأمل المؤمن، فقط، وهو ما يدعوه *الزوهار* بـ "سر *الإيمان*" *raza de-mehemanutha*.

إن الطبيعة الأسطورية لهذه المفاهيم مثبتة بطريقة أكثر وضوحاً من خلال التمييز بين المذكر والمؤنث، وبين القدرات المحدثة والمتلقاة في الإله. ويتكرر هذا العنصر الأسطوري في عدة أزواج من الـ "*سيفيروت*"، بكثافة متزايدة، ويتم التعبير عنه بقوة أكبر في رمزية الاثنين الأخيرين {منها}. *والتجلي* التاسع، *السر الصوفي*، هو القدرة الذكورية، الموصوفة برمزية قضيبية بوضوح، "الأصل" لكل حياة، وهو الذي يضمن ويستهلك الاتحاد المقدس لطاقات الذكورة والأنوثة *hieros gamos*.

إن هذا المفهوم للطاقات الأنثوية في الإله، والتي تبلغ أقصى تعبير عنها في *التجلي* العاشر والأخير، يمثل إعادة عرض للأسطورة، بالطبع، والتي تبدو متناقضة تماماً في التفكير اليهودي. فيبدو، بالتالي، من الضروري أن نقول بضع كلمات عن هذه الفكرة، أي عن التصور القبالي لـ"*شيخيناه*"، وهي انحراف جذري عن التصور الحاخامي القديم. وسأقتصر، في هذا الموضع، على قليل من الأفكار المركزية الحيوية في فهم هذه الفكرة الأساسية، إلا أنه لا ينبغي أن نتغاضى عن أن الأشكال المختلفة عنها تماماً، مما لا يمكن أن نناقشه في الوقت الراهن، ترتبط بها أيضاً في الأدب القبالي.

في الأدب التلمودي والحاخامية اليهودية غير القبالية، فإن *الشيخيناه*- حرْفيّاً يحلّ في، يعني الإله في العالم- يُحمل على أنه يعني ببساطة الإله نفسه في وجوده الكلي وفعاليته يحل في العالم، وفي إسرائيل خاصة. فحضور الإله، وهو ما يسمى "وجهه" في الكتاب المقدس، هو *شيخيناهُ* في الاستعمال الحاخامي. ولم يكن هناك من تمييز مطلقاً بين الإله نفسه، و*شيخيناه* {ه} في الأدب القديم؛ فهي

ست أقنوماً خاصّاً متميزاً عن الإله باعتباره كلاً. وهي مختلفة تماماً في ا‌ستعمال القبالي، إذا ما بدأنا بـ *الباهير* الذي يشتمل على معظم الأفكار القبالية الأساسية في الموضوع سلفا. فهنا تصبح *الشيخيناه* وجهاً ن الإله، عنصراً أنثوياً شبه مستقل داخله. وهذه الاستقلالية، كما سبق رأينا، تتحقق بمعنى ما في *التجلي* الثالث، وهو الأم الأسمى، أو الـ يخيناه الأسمى. ولكن من الغريب القول أيضاً، إنها الطاقة الخارقة[1].
من بين الطاقات السبع التي تفيض منه، فإن الست الأولى ترمز إلى جزاء جسد الإنسان البدئية، وتُلَخص في "الأساس" القضيبي، والذي ـو، وبشكل غريب، التمثيل الرمزي للشخص ذي القداسة الأوحد *Zaddik*)، شبيه الإله الذي يحافظ على قوى الجيل ضمن حدودها ـمشروعة. إن الإله هو **النزيه الأوحد** بقدر ما يوفر الطاقة الحيوية التي رفع كل الكائنات الحية إلى قانونها الخاص. وبالمعنى نفسه، فإن لإنسان الذي يحافظ على طاقاته الإنجابية ضمن حدودها وتدابيرها ـمشروعتين، وبالتالي الإنسان الذي يعطي، تبعا لذلك، كل شيء اجبه، ويضع كل شيء في موضعه الصحيح، هو الإنسان **النزيه** الذي ربط به القباليون الآية من {سفر} الأمثال (١٠: ٢٥): "... أما ـصّدّيق فأساس مؤبد".

ومع ذلك، فإن *التجلي* العاشر لا يمثل جزءاً خاصاً من الرجل طلقاً، ولكنها الأنوثة -تتميما للمبدأ البشري الذكوري عالمياً- المعتبرة ـا، وزوجة، وبنتاً، في الوقت نفسه، رغم أنها تجلت بطرق مختلفة ي هذه الوجوه المتعددة. وهذا الاكتشاف للعنصر الأنثوي في الإله، هو ما حاول القباليون تعليله عن طريق التفسير الغنوصي، يعد،

---

١) Demiurg: في الغنوصية، وبعض النظم الأخرى، هي كائن خارق يُتخيل على أنه خالق العالم ومصممه تبعاً للكائن الأسمى، ويعتبر منشئ الشر أحياناً أخرى. -م-

بالطبع، واحدة من أهم الخطوات التي اتخذوها. وإن هذا المفهوم الأسطوري عن المبدأ الأنثوي للـ"*شيخيناه*"، والمنظور إليه بأقصى قدر من الريبة، غالباً، من قبل الحاخامية اليهودية البحتة، وغير القبالية، والمشوه غالباً بعدم الإيذاء من مدافعين قباليين محرجَين، إن هذا المفهوم كدليل عناية للخلق أحرز شعبية بين جماهير الشعب اليهودي، مما يدل على أن القباليين قد كشفوا اللثام، هنا، عن واحد من الحوافز الدينية البدئية ما يزال دفينا في اليهودية.

وهناك تمثيلان رمزيان آخران، من بين {تمثيلات} كثيرة، لهما أهمية خاصة لفهم الـ"*شيخيناه*" القبالية: تحديدها بكهنوت ecclesia، إسرائيل الصوفي من جهة، وبالروح (*neshamah*) من جهة أخرى. وقد ظهرت هاتان الفكرتان في *الباهير*. أما في *التلمود*، *والمدراش*، فإننا نجد مفهوم "مجمع إسرائيل" (وهو ما اشتق منه مفهوم الكنيسة المسيحي)، ولكن بمعنى تجسيد إسرائيل الحقيقية التاريخية فقط، والمختلفة عن الإله بالتأكيد. ومنذ زمن سحيق، فكما كان التأويل الاستعاري لنشيد الأنشاد يشير إلى العلاقة بين الإله، والكهنوت اليهودي، فإنه قد حظي بقبول عام في اليهودية؛ ولكن لم يكن هناك شيء في هذا التأويل يدل على الرفع من الكهنوت إلى منزلة قوة إلهية أو أقنوم. كما لم يحدد الأدب التلمودي الـ"*شيخيناه*" بالكهنوت في أي موضع. أما في القبالة، فهذا التحديد بالضبط، هو الذي يجلب، مع ذلك، الرمزيةَ الأنثوية إلى داخل المجال الإلهي. فمن خلال هذا التعريف، تم نقل كل ما يقال في التأويلات التلمودية لنشيد الأنشاد عن المجمع اليهودي بنتاً وعروساً إلى الشيخيناه. وإنه من المستحيل، أن أقول، في ما أعتقد، ما كان العامل الأساسي: {أهو} بعث القباليين الأوائل لفكرة العنصر الأنثوي في الإله، أو التطابق التفسيري للمفاهيم المتباينة السابقة للكهنوت والشيخيناه، في التحول اليهودي الخاصحيث

دخل الكثير من المادة الغنوصية إلى التقليد اليهودي. ولا يمكنني التمييز بين العملية النفسية، والتاريخية، في هذا الموضع، {وهي}الوحدة الخاصة التي تتشكل منها الخطوة الحاسمة المتخذة من لدن التصوف الفلسفي القبالي. ولكن، هناكعنصر ثالث أيضاً، كما رأينا: رمزية الشيخيناهباعتبارها روحاكما في *الباهير والزوهار*. {فكون} مجال *الشيخيناه* مكاناً لحلول الروح، هذا مفهوم جديد تماماً. فقد كان أعلى مسكن للروح معروفاً للنظم اليهودية القديمة في عرش الإله، أو تحته. وكانت فكرة أن للروح أصلها في الحيز الأنثوي داخل الإله نفسه ذات أهمية بالغة لعلم النفس عن القبالة. ولكن، إذا كنا نقدر الطابع الأسطوري *للشيخيناه*، فعلينا أن ننظر في مفهومين اثنين آخرين لا ينفصلان عنها، أعني، تعارضها، ونفيها.

إن *للشيخيناه*، كامرأة، وكروح على السواء، وجهها المرعب. وبما أن كل *التجليات النورانية* متضمنة فيها، ويمكنها ممارسة تأثير هبوطي من خلال وساطتها فقط، فإن طاقات الرحمة، والحكم الصارم، تترجح في *الشيخيناه* بالتناوب، وهي، في ذاتها، تقَبُّل محض، "ولا شيء لها خاص بها". ولكن قوة الحكم الصارم في الإله هي مصدر الشر كحقيقة ميتافيزيقية، يعني، إن الشر يتم جلبه عن طريق تضخم هذه القوة. إلا أن هناك حالات في العالم، حيث تتم الهيمنة على *الشيخيناه* من قبل قوى الحكم الصارم، وقد صدر بعضها عن *تجلي* هذا الحكم، جعلت من نفسها مستقلة، وغزت *الشيخيناه*من الخارج. فكما عبر *الزوهار* عن ذلك: "تذوق *الشيخيناه*، في بعض الأحيان، الجانب المر، ومن ثم يكون وجهها أسود". وليس من قبيل المصادفة، أن رمز القمر القديم كان لزاما أن يبزغ إلى السطح في هذا الإطار. {إذاً}، *فالشيخيناه*، بهذا الاعتبار، هي "شجرة الموت"، وبصورة شيطانية، {هي} قطعة من شجرة الحياة. في حين، هي الأم الرحيم

لإسرائيل في معظم السياقات الأخرى، وقد أصبحت في هذه المرحلة قاطرة قوة العقاب، والحكم الصارم. ولكن، يجب التأكيد ها هنا أن هذه الجوانب الشيطانية للشيخيناه باعتبارها "الأم السفلى" لما تظهر بعد في "الأم العليا".

أما *التجلي* الثالث، وهو طفرة، يقينا، ولكن بالمعنى الإيجابي، فهو في حِلّ من الظلال الازدرائية المرتبطة بالمصطلح في النظم الغنوصية القديمة. إن دوافع غريبة ومتعارضة قد نُسجت في وحدة كلية في هذه الرمزية من *السيفيراه* الثالثة، التي "شُحنت"، باعتبارها الأم الأولية لكل الكائنات بشكل خاص، شحنت بالأسطورة. فبنيتها معقدة للغاية، ولن أستطيع، في هذا المقام، التعمق في ذلك أكثر.

ومع ذلك، فإن هذا المفهوم عن "التناقض"، المراحل المتعاقبة *للشيخيناه*، مرتبط بذلك عن منفاها (galuth). ومنفاها يعود إلى *التلمود*. {ف}: "في كل منفى يذهب إليه أطفال إسرائيل، فإن *الشيخيناه كانت* معهم"[1]. وفي *التلمود* هذا يعني، فقط، أن حضور الإله كان دائماً مع إسرائيل في منفاها. وفي القبالة، مع ذلك، حمل المعنى ليدل على أن جزءاً من الإله نفسه قد نفي عنه. إن هاتين الفكرتين؛ نفي كهنوت إسرائيل في *مدراش*، ونفي الروح عن موطنها الأصلي- وهو مفهوم قد وجد في كثير من الأديان، وليس في الغنوصية فحسب- ينصهران في الأسطورة القبالية عن نفي *الشيخيناه*. وهذا النفي يُمثَّل أحياناً بأنه نفي الملكة، أو بنت الملك من لدن زوجها، أو أبيها. ويتم تمثيل *الشيخيناه* وكأنهامستحوذ عليها من قوى شيطانية من "الجانب الآخر"، هاته التي تقتحم عالمها، وتخضعها، وتجعلها خادمة لأنشطتها من الحكم الشديد.

---

(1) Megillah 29a.

في معظم القبالة المبكرة، لم يوصف هذا النفي بأنه نشأ في بداية الخلق الأولى. فقد حدث هذا التطور مع قبالة القرن السادس عشر الصفدية، فحسب. ونفي القبالة، أو بكلمات أخرى، انفصال الذكورة عن الأنوثة في الإله،كان يعزى، في الغالب، إلى الفعل المدمر، والتأثير السحري للخطيئة البشرية. فخطيئة آدم تتكرر في كل خطيئة أخرى بشكل دائم. ذلك أن آدم، حينما ووجه بالاختيار، بدل أن يخترق الوحدة الكلية الواسعة للسيفيرت في تأمله، {نجده} اتخذ الطريق الأسهل لتأمل السيفيراه الأخيرة فقط (مادام يبدو أنها تمثل كل شيء آخر) منفصلة عن *التجليات النورانية* الأخرى، ولتوهمها خطأ على أنها كل الألوهية. وبدل الحفاظ على وحدة الفعل الإلهي في كل العوالم، وقد كانت ما تزال تتخللها الحياة السرية للألوهية وتحكمها، وبدل توطيد هذه الوحدة بفعله الخاص به، فقد بددها. ومنذ ذلك الحين، فقد كان هناك، في مكان ما في العمق، انشطار بين العلوي والسفلي، الذكوري والأنثوي. وقد تم وصف هذا الانشطار في رموز عدة. إنه انفصال شجرة الحياة عن شجرة المعرفة، أو انفصال الحياة عن الموت؛ هو انتزاع الفاكهة من الشجرة التي يجب أن تتشبث بها، إنه اعتصار عصائر الحكم والقوة من الثمرة المقدسة *للشيخيناه*. وفي سياق رمزية *الشيخيناه*، فإن كل هذه الصور تكون موضوعا لتأويلات عميقة. إلا أن الانشطار يتم التعبير عنه في الرموز الكونية أيضاً، من مثل انحسار القمر، المنحط إلى حالة مستقبل للنور بدون نور. وإن نفي *الشيخيناه* لهو رمز لذنبنا بالنسبة للشعور الديني لدى القباليين الأوائل، وغاية الفعل الديني يجب أن تكون هي إنهاء هذا النفي، أو العمل في هذا الاتجاه على الأقل. وبشكل لمّ شمل الإله بشيخيناه{ه} معنى الخلاص. وفي هذه الحالة، فإن الذكورة والأنوثة، منظوراً إليهما من زاوية أسطورية خالصة كرّة ثانية، تتم إعادتهما إلى وحدتهما الأصلية،

وفي هذه الوحدة، بلا انقطاع للاثنين، فإن قوة الجيل سوف تتدفق مرة ثانية دون عوائق خلال كل العوالم. وقد رأى القباليون أن كل فعل ديني ينبغي أن يكون مصحوباً بالصيغة {التالية}: قد تم فعل هذا "من أجل لمّ شمل الإله وشيخيناه{ه}". وقد استخدمت هذه الصيغة بالفعل، تحت التأثير القبالي، في جمع النصوص والكتبالطقوسية لليهودية المتأخرة، وصولا إلى القرن التاسع عشر؛ حينما حذف اليهود العقلانيون، مفزوعين بمفهوم لَمْ يفهموه مطلقا، الصيغة من كتب الصلاة الموجهة لاستخدام العقول الغربية. وفي ختام مناقشتي لهذه النقطة، أود أن أذكّر، فقط، بأن حقيقة تمثيلات رمزية لهذه الأسطورة عن الشيخيناه ونفيها، وهي مهمة جدّاً بالنسبة لتاريخ القبالة، قد اكتُشفت في طقوس قديمة لا حصر لها، وفي عدد أكبر منها ما يزال جديداً. وإن طقوس القباليين، من بدايتها إلى نهايتها، ليتم تلوينها بهذه الفكرة الأسطورية بعمق. وسيكون لدينا مزيد من القول عنها في الفصل التالي.

V

كنا ناقشنا، في ما سبق، بعض الرموز القبالية، والتي توضحطبيعة مشكلة القبالة والأسطورة بشكل ممتاز، كما يبدو لي. ولكن، لا نجد في نظم القباليين المتقدمين، ولدى قباليي *الزوهار* خاصة، لا نجد إحياء للبواعث المعزولة للأسطورة فقط، وإنما {نجد}، كذلك، نسيجاً كثيفاً للأفكار الأسطورية التي تشكل، غالباً، الأساطير المتطورة تماماً. ويشغل عدد من القباليين أنفسهم، كما رأينا، بإعادة التأويل اللاهوتية والمتأملة لمثل هذا التفكير الأسطوري. ولكن الاندهاش، ربما، أمام مثل إعادة الإحياء هذه، من وجهة نظر تاريخ الأفكار، لا يمكنه أن يعمينا عن المادة النفسية الكامنة خلف الأساطير. ففي كثير من الحالات، فإن إعادة الصياغة التأملية للأساطير، كانت، كما قد أميل إلى التفكير، ثانوية تماماً حتى في أذهان أولئك الذين عكفوا عليها، وخدموها على أنها مجرد تخفّ ظاهري للمحتوى الأسطوري الذي نظروا إليه على أنه سر مقدس.

إن الأسطورة، وبصرف النظر عن *الزوهار*، هي المثال الأكثر وضوحاً وروعة في النظام الأكثر أهمية للقبالة المتأخرة، نظام "إسحاق لوريا" من صفد (١٥٣٤-٧٢)، ولاحقاً في اللاهوت الفردي[(١)]

(١) هكذا ارتأيت ترجمتها؛ لأن دلالتها هي إعلان أو مفهوم لاهوتي في إطار وجهة نظر فردية، بدلا من المذهب الرسمي. -م-

theologoumena المهرطق للسبتيين الذين تم استيحاء ماشيحانيتهم القبالية، في جزء منها، من قبل "لوريا". وتوفر كل من؛ قبالية "لوريا" الأرثوذوكسية، والقبالية المهرطقة لـ "ناثان من غزة" (١٦٤٤-٨٠)، متنبئ ولاهوتي "ساباتي زيفي"، والماشيحانية القبالية، أمثلةً وافية بشكل مثير للدهشة من التشكيل الأسطوري الغنوصي داخل اليهودية الحاخامية، أو على حوافها.

{إنهما شكلان} أحدهما شكل أورثودوكسي صارم لمثل هذا الغنوص، والآخر مهرطق، {وهذا إذاً} انحراف متناقض. ويرتبط كلا الشكلين للأسطورة القبالية بالتجربة التاريخية للشعب اليهودي ارتباطاً وثيقاً؛ الأمر الذي يفسر في جزء كبير، وبلا أدنى شك، الجاذبية التي مارساها كلاهما بلا ريب، والقبالة اللوريانية بخاصة، على فئات كبيرة من الشعب اليهودي، عنيتُ أولئك الذين هيأهم شعورهم الديني للقيام بدور ريادي في التطور الديني.

ولا يمكنني الدخول إلى اللاهوت المهرطق لأساطير السبتيين في هذا الموضع؛ ولكن أود أن أصف بنية الأسطورة اللوريانية، ولو في خطوطها العريضة، باعتبارها مثالا لا شبيه له من السياقات التي نحن معنيون بها ها هنا. وقد يبدو من المفترض أن نحاول مثل هذا التلخيص لجسد الفكر الذي يملأ عدة مجلدات ضخمة في شكله الأدبي الكنسي[1]، خاصة وأن الكثير منه يمكن أن يكون مسبوراً غوره في ممارسة التأمل الصوفي فقط، ويتحدى، بقدر ما أرى، الصياغة النظرية. ومع ذلك، فإن البنية الأساسية، أسطورة "لوريا" الجوهرية، واضحة بشكل مذهل حتى أن تحليلها تحليلامقتضبالابد وأن يكون مثمراً.

---

(1) Cf. the sources quoted in the chapter on Luria in my *Major Trends*, pp. 411-15

تشكل أسطورة "لوريا"، من وجهة نظر تاريخية، رداً على طرد اليهود من إسبانيا، وهو الحدث الذي أعطى، أكثر من أي شيء آخر في التاريخ اليهودي وصولاً إلى كارثة عصرنا، جعل السؤال: لماذا نُفي اليهود، وما هي مهمتهم في العالم؟ ضرورة عاجلة، هذا السؤال، سؤال معنى التجربة التاريخية اليهودية في المنفى، قد تعومل معه هنا بشكل أكثر عمقا وأساسية مما في *الزوهار*؛ ويكمن ذلك، فعلا، في قلب المفاهيم الجديدة التي هي جوهر نظام "لوريا".

لقد تركزت أسطورة "لوريا" الجديدة في ثلاثة رموز كبيرة؛ *الانكماش* *tsimtsum*، أو الانحسار الذاتي للإله، و*تهشيم الأوعية* *shevirah*، و*الإصلاح* *tikkun* أو الإصلاح والجبر المتناغم للخلل الذي أصاب الكون من جراء *تهشم الأوعية*.

إن *الانكماش* لا يحدث في *الزوهار*. لقد نشأ في أطروحات أخرى قديمة، ولكنه أصبح ذا دلالة عظمى حقا مع "لوريا" فقط. إنه مفهوم مدهش. فهو يعلن الدراما الكونية. ولكن هذه الدراما لم تعد موجودة البتة، فهناك، كما في النظم القديم، انبثاق أو نتوء منه يخطو الإله خارج نفسه، يبلّغ عن نفسه، أو يسفر عنها. وعلى العكس من ذلك، يكون الانحسار إلى داخل نفسه. وبدلاً من أن يتوجه إلى الخارج، فإنه يتعاقد مع جوهره الذي يصبح مخفياً أكثر فأكثر. وبدون *الانكماش* لن تكون هناك عملية كونية، ذلك أن انحسار الإله إلى داخل نفسه هو الذي يخلق الهوائي أو لا- الفضاء القبلي الذي يدعوه القباليون *بالخلاء*[1] *tehru*، ويجعل من الممكن وجود شيء آخر غير الإله

(١) أثناء فعل الانكماش، فإن الإله اللامتناهي يسحب نفسه من نفسه، ويترك خواءً، وهذا الخلاء يعرف بـ"تيهرو" أو "تشلال"، وهو دائرة فارغة ميتافيزيقيا، أو فضاء تحيطه "عين صوفت" من كل الجوانب بالتساوي. -م-

وجوهره الصافي. ولا يقول القباليون ذلك بشكل مباشر، ولكن {تجد} ضمنياً في رمزيتهم أن هذا الانحسار للجوهر الإلهي داخل نفسه هو نفي بدئي، أو نفي ذاتي. وفي *الانكماش* تكون قوى الحكم، وهي التي كانت متحدة في الجوهر الإلهي في تناغم لانهائي بـ"جذور" الطاقات الأخرى، متجمعةً ومركزة في نقطة واحدة، أي، الفضاء البدئي، أو الامتلاء {أو الكمال} pleroma الذي انسحب منه الإله. إلا أن قوى الحكم الصارم تشتمل على الشر في نهاية المطاف. وهكذا، فإن العملية الكلية التالية، والتي تم إقصاء هذه القوى في الحكم منها، أو "صُهرت" خارج، الإله، هي عملية تطهير تدريجية للكائن العضوي من عناصر الشر. إن هذه العقيدة، وهي تتعارضمع موضوعات أخرى في نظام "لوريا" الخاص، لا محالة، وهي {في موضع} أكثر من موضع ارتياب من وجهة نظر لاهوتية، يُتخفف منها أو تُتجاهل باستمرار في معظم معارض النظام اللورياني. ولا يصبح *الانكماش*، في العمل الأعظم، *شجرة الحياة*، لـ "حاييم فيتال"[1] تلميذ "لوريا"، أزمةً ضرورية وأساسية في الإله نفسه، وإنما {يصبح} فعل حب حرّاً، ومع ذلك، فهو أول ما يطلق العنان لقوى الحكم الشديد، ويا للمفارقة.

في الفضاء البدئي، أو الامتلاء، {تجد} "جذور الحكم" المفرغة في *الانكماش*، ممزوجة بالمتبقي من نور الإله اللانهائي، بما انحسر منه. وإن طبيعة الأشكال التي تَقْدم إلى حيز الوجود في *الانكماش* يتم تحديدها بالتشارك والصراع بين هذين العنصرين، ويعمل عنصر ثالث، شعاع من جوهر الإله، ومن ثم، فهو ما يبزغ من خلال الخلاء البدئي، ثم يسقط داخله ثانية. وبالنسبة لـ "لوريا"، فإن الأحداث التي تقع في

(1) Haim ben Joseph Vital (1542-1620).

الامتلاء هي أحداث داخل- إلهية. وإنها هذهالتجليات للامتناهي في الامتلاء، هيالتي تكوّن الإله الحي الواحد بالنسبة له {أيضاً}. وهو يحاول وصف تخلّق هذه التجليات. أما بالنسبة للجزء الإلهي الذي لم يدخل في عملية *الانكماش*، وفي المراحل التالية، {أي} جوهره اللامتناهي، وهو ما يبقى خفيّاً، فإنه غالباً ما يكون ذا أهمية ضئيلة بالنسبة للإنسان هنا أدناه. فالصراع بين الطابع الشخصي للإله حتى قبل *الانكماش*، وجوهره الحقيقي غير الشخصي، والذي يتخذ شخصية أثناء بدء عملية *الانكماش* فقط، ما يزال دون حل في الأشكال الكلاسيكية للأسطورة اللوريانية.

في الكمال تبرز النماذج الأصلية لكل كائن، والأشكال، وقد تم تحديدها ببنية *التجليات النورانية*، *ولآدم قدمون*، وللخالق الإله الذي اشترك في الخلق. ولكن التعايش المتقلق للأنواع المختلفة من النور الإلهي ينتج أزمات جديدة. فكل ما يَقدُم إلى حيز الوجود بعد أن تم إرسال شعاع النور من عين صوفت إلى داخل الامتلاء، قد تأثر بالحركة المزدوجة للتجدد الدائم *للانكماش*، وللفيض البراني المتدفق. وتكون كل مرحلة من مراحل الوجود مؤسسة في هذا التوتر. ومن أذنيْ الإنسان البدئي، وفمه، وأنفه، تنفجر أربعة أنوار هي التي تنتج تكوينات خفية عميقة، وحالات وجود وعوالم داخلية أقصى من نفاذ العقل البشري، حتى في {حالة} التأمل. ولكن الخطة المركزية للخلق تنشأ في الأنوار التي تلمع في انكسار غريب من عيني *آدم قدمون*. وبالنسبة للأوعية، والتي تتكون هي نفسها من خلطات من نور أقل، وتم تصميمها لتلقي هذا النور الضخم من التجليات النورانية من عينيه، ولتخدم، بالتالي، أوعيةً وأدواتٍ للخلق، تحطمت تحت تأثيره. هذه هي الأزمة الحاسمة لكل كائن إلهي ومخلوق، "تهشم الأوعية"، وقد حددها "لوريا" بالصورة *الزوهارية* لـ"موت الملوك البدئيين". ذلك أن *الزوهار* يؤول

قائمة ملوك إدوم[1] في سفر التكوين {الإصحاح} ٣٦، والذي حكم وتوفي "قبل أن يكون هناك ملوك في إسرائيل"، تورية عن وجود سابق لعوالم حكم صارم، قد دُمرت بالفائض من هذا العنصر داخلها. وقد تم تحويل موت الملوك المفتقر إلى التناغم بين عناصر الذكورة والأنوثة، والموصوف في *الزوهار*، إلى "تهشم الأوعية" عند "لوريا"، وإلى أزمات الحكم الصارم، حيث أقصيت الأجزاء غير المستوعبَة أكثر إلى الأسفل في هذه الكارثة، لقيادة وجود خاص بها كقوى شيطانية. مئتان وثمان وثمانون شرارة من نار "الحُكم"، الأصلب منها والأخف، قد سقطت، مختلطة بشظايا الأوعية المهشمة. ذلك أنه لا شيء، بعد الأزمة، يبقى على ما كان عليه. وكل الأنوار من عيني آدم قدمون تعود إلى الأعلى، ارتداداً من الأوعية، أو انفطاراً من الأسفل. ويصف "لوريا" القوانين الحاكمة لهذه الأحداث بتفصيل. لا شيء يظل في مكانه الصحيح. فكل شيء هناك، في مكان ما. ولكن أي كائن ليس في مكانه الصحيح فهو في تيه. وهكذا، فبدءاً من هذا الفعل البدئي، كل كائن كان كائناً في منفى، فهو في حاجة إلى أن يُسترجع ويُخلّص. ويستمر تهشم الأوعية في جميع مراحل الفيض والخلق الأخرى؛ فكل شيء قد تهشم بطريقة ما، كل شيء فيه عيب ما، كل شيء غير مكتمل.

ولكن، ما سبب هذا الانشطار في الإله؟ لقد كان من الضروري أن ينشأ هذا السؤال في القبالة اللوريانية، على الرغم من أنه لم يُتوصل إلى

---

(١) إدوم= Edom: في "التناخ" هو «عيسو بن إسحاق بن إبراهيم»، ومعناه: الأحمر. والإدوميون هم سكان منطقة جنوب وجنوب شرقي البحر الميت القدماء (جنوب شرقي الأردن وجنوب وادي الحسا) قطنوها منذ نهاية الألف الثاني قبل الميلاد. والمؤلف يقصد، كما سيتبين من الجملة اللاحقة، الآية الأولى من سفر التكوين الإصحاح ٣٦: "وهذه مواليد عيسو، الذي هو أدوم" البذور. -م-

حل نهائي قط. ويعكس جواب "لوريا" الباطني، والذي طرحه على أنه تطهير الإله نفسه، {أي أنه} أزمة ملحة، هدفها القضاء على الشر من الإله، يعكس وجهة نظره الخاصة بلا ريب، ولكن، نادراً ما ذُكرت علناً، كما سبق أن رأينا، وقد كان الاستثناء هو "يوسف بن طبول"[1]، تلميذ "لوريا" الثاني المهم. وأقنع بعضهم الآخر أنفسهم بالتورية الزمنية لقانون الكائن الحي، بصورة البذرة التي تفلق وتموت من أجل أن تصبح قمحا. وتشبه قوى الحكم بذور الحبوب التي تزرع في حقل الخلاء، وتنبت أثناء الخلق، ولكن في التحولات التي تمر بها من خلال نهشم الأوعية، وموت الملوك البدئيين فقط.

وهكذا، تصبح الأزمة الأصلية، وهي أزمة أساسية في التفكير الغنوصي لفهم دراما الكون وسريته، تصبح عنصراً في تجربة النفي. فالنفي، باعتباره تجربة تؤثر في الإله نفسه، أو في تجلي جوهره على الأقل، يضطلع بالأبعاد الهائلة التي افترضها بوضوح لليهود من هذه الأجيال. لقد كانت جرأة هذه المفارقة الغنوصية، النفي عنصراً في الإله نفسه، هي التي مثلت، في جزء كبير، التأثير الهائل لهذه الأفكار بين اليهود. وقد لا يكون لمثل هذه الفكرة شيء تقوله عن نفسها، قبل محكمة اللاهوت العقلي. ولكنها، قد كانت الرموز المواتية الأكثر قوة وإغراء بالنسبة للتجربة الإنسانية لليهود.

وهكذا، فإن أوعية *التجليات النورانية* التي كانت لتلقي العالم الفائض من *آدم قدمون*، قد هُشّمت. ومن أجل إصلاح هذا الخرق، أو استعادة الصرح الذي يبدو أنه قادر، وقد تم القضاء الآن، على القوى المشيطنة للحكم الخالص، على أن يتخذ شكلاً متناغماً ونهائياً، ومعافى، فقد صدرت أنوار بنّاءة من جبهة *آدم قدمون*. يبشر تأثيرها في

---

(1) Joseph ibn Tabul (1545-1610).

المرحلة الثالثة من العملية الرمزية، وهي ما يدعوه القباليون بـ"*تيقون*"، يبشر بالترميم. وتجري هذه العملية في الإله بشكل جزئي، بالنسبة للوريا، ولكن {تجري} في الإنسان جزئياً باعتباره التاج لكل كائن مخلوق. إنها عملية متشعبة ومعقدة؛ إذ على الرغم من أن قوى الشر كانت تنبذ إبان تهشيم الأوعية، فإنها لم تقْص كلها. وعملية الإقصاء ينبغي أن تتواصل، لأن تكوينات *التجليات النورانية* التي تظهر، ما تزال تحتوي على آثار من قوة الحكم الخالصة، وهذه يجب إما القضاء عليها، أو تحويلها إلى قوى بناءة من الحب والرحمة. وفي الصور الخمس، أو التكوينات، وهي ما يدعوه "لوريا" مجموع *التجليات النورانية* معا "*بارتسوفيم*" **partsufim**، وهي "وجوه" للإله، أو لآدم *قدمون*، فإن **الإنسان البدئي** يعاد بناؤه في عالم "*تيقون*". وهذه "الوجوه" الخمسة هي arikh'، "الصبور"؛ الأب، والأم، *والضجر* *ze'ir 'anpin*، ومكمله الأنثوي، الشيخيناه، والتي تتجلى هي أيضاً في تكوينين؛ "راشيل" Rachel، و"*ليه*" Leah. وكل ما كان *للزوهار* أن يقوله عن *اقتران* المذكر والمؤنث في الإله، قد وُضع الآن بدقة لا متناهية، وتم نقله إلى تشكيل "البارتسوفيمْيْن" الأخيرين، وإلى العلاقة بينهما. وبشكل عام، فإن *الضجر* يتوافق مع إله الوحي في اليهودية التقليدية. وهو المبدأ الذكوري، والذي قد غادر وحدته الأصلية صحبة الأنثوي من خلال تهشم الأوعية، ويجب استعادته الآن في خطة جديدة، وتحت أنواع جديدة. وتعنى الغنوصية اللوريانية، أساساً، بالتماسك بين جميع هذه الصور، وتأثيرها وتفكيرها في كل ما يجري أسفل، في عوالم **الخلق**، **والتشكيل**، و"**الصنع**"، والتي تأتي إلى وجود دون حيز *الشيخيناه*، المرحلة الأخيرة من "عالم الفيض". إن كل ما يجري في عالم "*بارتسوفيم*" يتكرر مع زيادة كثافة في جميع العوالم الدنيا. وهذه العوالم تشكل في تدفق غير منقطع من الأنوار التي

لنمو بثبات معتم. ويبدو أن "لوريا" قد حكم بأن *التجلي* العاشر من كل عالم، يعني *الشيخيناه*، يعمل كمرآة، ومصفاة في الآن نفسه، مما يطرد مادة الأنوار المسكوبة داخلها، ولا تدع يمر، أو يُرسَل إلا ثمالتها وفكرها. ولكن في الحالة الراهنة للأشياء، فإن عالم الصنع يمتزج بعالم القوى الشيطانية، أو "صدَفات"، ***kelippoth***، {شياطين الشر} التي تفسر الطابع المادي الفظيع لمظهرها المادي. وفي الجوهر، ولدينا هنا مفهوم أفلاطوني محدث خالص، فإن عالم الطبيعة روحي بحت؛ إذ قد تسبب تهشم الأوعية وحده الذي سقط فيه كل شيء من مكانه الصحيح، في الاختلاط بالعالم الشيطاني. وبالتالي، فإن فصلها مرة ثانية هو أحد الأهداف الرئيسية لجميع مساعي *الإصلاح* "*تيقون*".

ولقد تم إسناد المراحل الحاسمة لهذه المهمة إلى الإنسان. ذلك لأنه، بالرغم من أن الكثير من عملية العودة إلى الوضع السابق قد نفذت خارج الإله نفسه، من خلال إنشاء "*بارتسوفيم*"، فإنها ما تزال من المقرر أن تكتمل، وفقاً لخطة الخلق، من خلال التدبر الأخير لآدم *قدمون* الذي يجعل ظهوره في الشكل الأدنى من أشكال "الصنع" مثل آدم، إنسان التكوين الأول. ذلك أن آدم كان صورة روحية خالصة بطبيعته، "روحا عظيمة"، كان جسدها الخالص مادةً روحية، جسد أثيري، أو جسد من نور. فما تزال الطاقات العليا تتدفق داخله، على الرغم من انشقاقها وتقلصها حين هبوطها. وهكذا، فقد كان صورة مصغرة تعكس حياة كل العوالم. وكان الأمر متروكاً له ليزيل من نفسه، من خلال القوة المركزة لتأمله وفعله الروحي، كلَّ "الشرارات الساقطة" التي كانت ما تزال منفية، ويضعها في أماكنها الصحيحة. ولو كان آدم قد أنجز هذه المهمة، فإن العملية الكونية كان يمكن أن تكتمل في السبت الأول، وأن *الشيخيناه*كان قد تم افتداؤها من المنفى، من انفصالها عن المذكر، من *الضجر* *ze'ir*، إلا أن آدم

قد فشل. وفشله تم وصفه بمساعدة رموز متنوعة، من قبيل الاكتمال غير الناضج للوحدة بين الذكورة والأنوثة، أو بسحْق النباتات الصغيرة، في الفردوس، ونزع الفاكهة من الشجرة، {كما} في رمزها القباليين الأوائل.

إن سقوط آدم يتوافق مع الخطة الأنثروبولوجية لتهشم الأوعية في برنامج التصوف الفلسفي. فكل شيء يقذف به في وضعية اختلال أسوأ من ذي قبل، ومن ثمة فقط، يكتسب كل مزيج من العالم الفردوسي للطبيعة، والعالم المادي للشر، يكتسب أهميته الكاملة. وقد كان الافتداء الكامل في طمع آدم الضار أكثر استحكاماً عما هو عليه في سقوطه في أعماق المادي، {أي في} الطبيعة الشيطانية.

وهكذا، ففي رمزية نفي آدم من الجنة، يبدأ تاريخ البشرية بالنفي. ومرة أخرى، فإن الشرارات من الشيخيناه موجودة في كل مكان، متناثرة في أرجاء الوجود الميتافيزيقي والفيزيقي جميعها. ولكن، ليس هذا كل شيء، ف "الروح العظمى" لآدم، والتي تركزت فيها مادة الروح للنوع البشري برمتها، قد تبددت أيضاً. فيتقلص الإنسان الأول، ببنيته الكونية الرحبة، إلى أبعاده الحالية.

تتفرق الشرارات من روح آدم، والشرارات من الشيخيناه، وتسقط، وتذهب إلى المنفى حيث ستهيمن عليها شياطين الشر. وإن عالم الطبيعة، والوجود الإنساني هما مسرح نفي الروح. فكل خطيئة تُكرر حدثاً بدئياً في جزء منها، تماماً كما يساهم كل صنيع محمود في عودة الأرواح المطرودة إلى موطنها. ويعتمد "لوريا" على تاريخ الكتاب المقدس توضيحا لهذه العملية. فكل ما يحدث يعكس التقيد أو عدم التقيد بالشرع السري للا*صلاح*. وفي كل مرحلة يمنح الكتاب المقدس فرصة للخلاص. ولكن، في اللحظة الحاسمة، يفشل الإنسان في الانتفاع منها دائماً. وفي النقطة الأعلى من سعي الإنسان، في طرد

اليهود من مصر، والوحي على جبل سيناء، يتم إسقاطه مرة أخرى بعبادته للعجل الذهبي. ولكن المهمة الأساسية للشرع؛ من شرعنوح الملزم لكل الناس، وشرع التوراة المفروض خصيصاً على إسرائيل كليهما، هي أن يوظف أداةللإصلاح{تيقون} . وكل إنسان يتصرف وفقا لهذا الشرع، يجلب الشرارات الساقطة من الشيخيناه،ومن روحها الخالصة كذلك. فهو يعيد الكمال البكْر لجسده الروحي الخالص. ومن هذه النقطة المتقدمة، فإن وجود إسرائيل ومصيرها، هما في الأساس، بكل واقعهما المرعب، وبكل الدراما المعقدة لتجدد ندائهما الدائم، ولتجدد معصيتهما الدائم، هما في الأساس رمز للحالة الحقيقية لكل كائن، بما في ذلك الكائن الإلهي، على الرغم من أن هذا نادراً ما قيل بدون تحفظات. وبما أن الوجود الحقيقي لإسرائيل هو تجربة المنفى تماماً، فإنه وجود رمزي وشفاف في الوقت نفسه. وهكذا، فإن نفي إسرائيل لا يتوقف، في وجهه الأسطوري، عن أن يكون عقابا عن الخطأ، أو اختباراً عن الإيمان، فقط. لقد أصبح شيئاً أكبر وأعمق، {أصبح} مهمة رمزية. فعلى إسرائيل، أثناء نفيها، أن تذهب في كل مكان، في كل ركن من أركان العالم، ذلك أن في كل مكان، هناك شرارة من الشيخيناهتنتظر أن يُعثر عليها، وتُلتقط، وتستعاد بواسطة فعل ديني ما. وهكذا، فإن ما يثير الاستغراب حقا، هو أن فكرة المنفى باعتباره رسالة،والقابعةبشكل ذي مغزى في غنوصيةيهودية بعمق، تعلن عن ظهورها. والتفتيت القبالي إنما كان لتوريث هذه الفكرة لليهودية العقلانية في القرنين؛ التاسع عشر، والعشرين. وقد فقدت معناها العميق، ولكنها حافظت على بقايا صداها الهائل حتى ذلك الحين.

ولكن نفي الجسد في التاريخ الخارجي، له موازيه في نفي الروح في هجراتها من تجسيد إلى تجسيد، ومن شكل كائن ما إلى آخر. وقد

اكتسبت عقيدة تناسخ الأرواح، باعتبارها نفياً للروح، شعبية لم يسبق لها مثيل بين الجماهير اليهودية للأجيال التالية للفترة اللوريانية.

إن إسرائيل، وهي تخضع لتوجيه الشريعة، تعمل على استعادة كل الأشياء. ولكن إحداث الإصلاح وحالة الكون المماثلة، هو غاية الفداء بالضبط. ففيه يتم استعادة كل شيء إلى مكانه بالسر السحري للأفعال الإنسانية، ويتم تحرير الأشياء، في عوالم الإنسان والطبيعة كليهما،منخليطها، وبالتالي، من عبوديتها للقوى الشيطانية، هذه التي يتم تضاؤلها إلى سلبية قصوى بمجرد إزالة النور منها. وبمعنى ما، فإن "*تيقون*" ليس استعادة للخلق، والذي لم يَنفد قط بالرغم من التخطيط له، بقدر تمامه الأول.

وهكذا، فإن كل إنسان، وكل يهودي بالأخص، يشارك في عملية "*تيقون*". ويتيح لنا هذا أن نفهم لماذا يصبح الماشيّح في الأسطورة القبالية مجرد رمز، تعهد بالفداء الماشيحاني لكل الأشياء من منفاها. وإنه ليس بفعل الماشيح، باعتباره منفذاً لـ"*تيقون*"، وباعتباره شخصاً يوكل إليه بوظيفة الفداء المحددة، يُجلَب الخلاص، وإنما يجلب بفعلي، وبفعلك. وهكذا يُنظر إلى تاريخ البشرية بكل انتكاساته على أنه تقدم مطرد نحو النهاية الماشيحانية. ولم يعد يُنظر إلى الخلاص على أنه كارثة؛ إذ التاريخ نفسه وصل إلى نهايته، وإنما {أصبح ينظر إليه} كنتيجة منطقية لعملية نحن جميعاً فيها مساهمون.

ولا يعني مجيء الماشيح، بالنسبة للوريا، أكثر من توقيع أسفل وثيقة نحن أنفسنا الذين كتبناها؛ إنه يؤكد، فحسب، بداية شرط لم يحققه هو نفسه.

وهكذا، فإن القبالة اللوريانية هي "أسطورة كبيرة من المنفى والفداء". وإن هذا الربط بتجربة الشعب اليهودي، على وجه التحديد،

ـو الذي أعطاها قوتها وتأثيرها الهائلين على الأجيال المتتالية من ليهود.

لقد وصلنا إلى نهاية هذا العرض الموجز. فقد رأينا كيف بنى اليهود جربتهم التاريخية داخل نظريتهم في نشأة الكون. وقد كان للأسطورة لقبالية "معنى"، لأنها انبثقت من علاقة واعية تماماً بالواقع الذي كان نادرا، المجرب رمزيّاً حتى في رعبه، على أن يبرز رموزاً شديدة عن حياة اليهود كحالة قصوى لحياة إنسانية نقية وبسيطة. سأقول، إنه لا يمكننا أن نحس إحساساً كاملاً البتة، بـ"عيش" الرموز القبالية بدون جهد ضخم، إن كان ولا بد. إننا نواجه الأسئلة القديمة بطريقة جديدة. ولكن إذا نبعت الرموز من واقع مترع بالمشاعر، ومُنار بضوء لا لون له من الحدس، وإذا كان، كما قد قيل[1]: كل زمنٍ وفاءٍ {فهو} أسطوري، فإنه من الأكيد أن نقول الآتي: أي فرصة كانت لتكون للشعب اليهودي أعظم‌إلا في رعب الهزيمة، وفي الكفاح والانتصار لهذه السنين الأخيرة، وفي انسحابه الطوباوي في تاريخه الخاص، ليفيبالالتحام بعبقريته الخاصة، وبـ"طبيعته الكاملة" الحقيقية؟

(1) Gerardus van der Leeuw, *Eranos-Jahrbuch*, XVII (1949), pp. 27-8.

٤. تقليد وإبداع جديد في طقوس القباليين

I

يكمن في طبيعة التصوف بعينها، باعتباره ظاهرة متميزة داخل النظم التاريخية للدين، أن اتجاهين متعارضين يجب أن يلتقيا فيه. فمادام التصوف التاريخي لا يسبح في الفضاء، ولكنه رؤية صوفيةعن واقع محدد، ومادام يخضع المحتويات الإيجابية لظاهرة محسوسة مثل اليهودية، والمسيحية، أو الإسلام، لتأويل صوفي جديد دون أن يرغب في التعارض مع واقع هذه الديانات وتقاليدها الحيِّن، فإن الحركات الصوفية تواجه تناقضاً خاصاً. فمن جهة، فإن الرؤية الجديد للإله، ولكثير بما يكفي من العالم،تتستر على نفسها بأناة في موقف المحافظين من أناس هم أبعد ما يكونون عن الرغبة في العصيان، بله الإطاحة بالتقليد، ولكنهم يتمنون أن يدعموها، بدلا من ذلك، عن طريق مساعدتها برؤيتهم الجديدة. ولكن، ومن جهة أخرى، فإنه على الرغم من موقف التقوى هذا من التقليد، فإن عنصر الجدة في البواعث العملية هنا كاف بما يكفي ليعرب عن نفسه من خلال تحول جريء، إن لم نقل مقدسا، للمحتويات الدينية التقليدية. ويتخلل هذا التوتر بين التيارات المحافظة والتجديدية، أو حتى الثورية، تاريخ التصوف برمته. وحيث ما يصبح واعيا، فإنه يلون السلوك الشخصي لكبار المتصوفين. ولكن، حتى وهم يختاروناتخاذ موقف محافظ اتجاه تقليدهم، في وضوح تام، فإنهم يعبرون طريقاً حاداً وضيقاً يحاذي الهرطقة دوماً.

تنطبق هذه الملاحظة العامة على الحركات القبالية في اليهودية

تماماً. وباستثناء الماشيحانية والأشكال المهرطقة من السبتية في القرنين؛ السابع عشر، والثامن عشر، فقد تم النظر إلى نظمها جميعها على أنها أيديولوجيات محافظة في إطار اليهودية الحاخامية. ومع ذلك، فإن كل هذه النظم تقريباً ثورية جدا؛ مما يعني ضمنا أنطابعها المحافظ كان موضع تساؤل مراراً وتكراراً. وفضلاً عن ذلك، ففي القبالة، وفي العديد من الحركات المماثلة في الديانات الأخرى ربما، توتر إضافي يظهر داخل القوى التقدمية الجديدة. فالاتجاه الصوفي الذي يغير وجه التقليد التاريخي، حينما يسعى إلى الحفاظ عليه دون تغيير، والذي يمدد حدود التجربة الدينية في الوقت الذي يحاول توطيدها، {هذا الاتجاه} ذو طابع متناقض؛ فهو يسعى، من ناحية، إلى الأمام، بينما ينشر من ناحية ثانية، عناصر قديمة مهملة، وهو يستجلي طبقات جديدة لتجارب دينية. إن إحياء الدين يجد التعبير عن نفسه في العودة إلى الصور والرموز القديمة مراراً وتكراراً، حتى عندما تكون هذه قد جُعلت "روحانية"، وتحولت إلى إنشاءات تأملية. ومن المؤكد أنه ليست التأويلات التأملية "المروحنة" هي التي كان لها التأثير الأكثر دائماً. وإذا ما سُمح لي بصورة أكثر جرأة: فإن الإله القديم الذي تجعله القبالة الغنوصية مقابل إله الفلاسفة، عندما يختبر في كل ثرائه الحي، يتبين أنه الأكثر قِدماً وإهمالاً أيضاً.

لقد تعاملت مع هذه المشكلة عن عودة ظهور الأسطورة في دين التوحيد، في الفصل السابق. وهدفي الحالي، إذا جاز التعبير، هو فحص النتائج العملية لهذه الظاهرة المركزية. لأن الحقيقة هي أن المفاهيم القبالية التي مارست تأثيراً على الطقوس كانت، حصريا، تلك التي تم فيها إعادة تجديد الاتصال بالطور الأسطوري؛ سواء أكان متنكراً في الاستعارة، أم منقولاً في الرموز مباشرة. وإن التأويلات التأملية، والتي كثيراً ما كانت متشابكة بما يكفي مع الصور الأسطورية

في القبالة، لم تنتج، مهما كانت سامية، شعائر جديدة، ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن العديد من أولئك القباليين الذين بذلوا جهداً واعياً للحيلولة دون الصور الأسطورية وتفكيرهم، قد أظهروا احتياطاً متطرفاً نحو مثل هذه الشعائر الجديدة، كتلك التي أنتجتها القبالة بثراء باذخ في صفد. إلا أن مثل هذه الفوضى لم تحرم القبالة من بلوغ شعبيتها الأوسع، من خلال توفير شعائر جديدة على وجه التحديد، وسنلاحظ، في ما يلي، كثيراً من الأمثلة اللافتة للانتباه عن هذا الترابط الحميم بين الطقوس، وأساطير القباليين.

ولكني سأقول أمراً عاجلاً مما يجب القيام به ولو من دون تقديم التفسير المناسب. فقبل أن نتمكن من الولوج إلى المشكل المحدد عن الطقوس بين القباليين، سيكون من المفيد لو نظرنافي مسألة الطقوس في اليهودية بعامة، وفي شكلها الحاخامي الكلاسيكي بخاصة. فهل كان من الممكن تطوير طقوس جديدة، وتزويد القديم منها بمعنى جديد، في ديانة معروفة بشكل طقوسي كلاسيكي وجذري بصفة عامة؟يقودنا هذا السؤال إلى المشكلة الخاصة بالطقوس في اليهودية الحاخامية، وهو ما يمكن صياغته، ربما، على النحو الآتي: فمن جهة، لدينا هنا طريقة في الحياة تستند كلية على أداء الطقوس، ونزوع إلى ابتلاع الحياة نفسها في تيار متواصل من الطقوس، وليس إلى اقتباس الأفعال الطقوسية، فحسب، من تدفقها إلى ذرى ومنعطفات تحول معينة. ولكن في هذه اليهودية، من جهة ثانية، فإن أداء الأفعال المقدسة، من الطقوس، {أمر} مطلَق، إلى حد كبير، من الركيزة التي كانت أم الطقوس دائماً، أعني، من الأساطير التي تم تقديمها في التمثيلية الساخرة الصامتة، أو دراما الشعيرة.

إن الشعائر اليهودية المتطورة في التلمود ما تزال تنم عن علاقة حميمة {لها} بحياة الإنسان في الطبيعة. فالجزء الأول من الأجزاء الستة

في الميشيناه، والتقنين الأول من شريعة الديانة اليهودية وطقوسها، يرتبطان في كُلّيتهما تقريباً بحياة السكان الزراعيين إلى حد كبير. وهي محاولة لتطوير التوراة، وترتيب وصفاتها، بطريقة تنطبق على الحياة الزراعية (أنظمة عن الحصاد واللقط؛ وعن الثمار الأولى والسنة السبتية؛ وعن بذر النباتات المنتمية إلى نفس الفصيلة، ولكنها مختلفة الأنواع، مما نظر إليه على أنه خليط من الأشياء لا مبرر له... إلخ). ولكن الارتباط بالأرض فُقد تدريجياً خلال الشتات في بداية القرون الوسطى. وأصبحت الطقوس التي اعتمد عليها قد عفًا عليها الزمن، لأن أحكام التوراة الموازية لها كانت اعتُبرت بأنها "مرهونة بالأرض"، يعني، أنها قابلة للتطبيق في فلسطين، وبدون صلاحية في سواها. وهكذا، أخذت طقوس اليهود في الشتات شكل طابعها المتناقض، وهو ما تم فيه استبدال التاريخ بالسنة الطبيعية. فمن ناحية، نجد تضخما في الطقوس التي أصبحت تتخلل كل شيء، حالةً من الشؤون التي تجد تعبيرها الأوضح في مقطع من التلمود: يقول الكهنوت الإسرائيلي للإله: "ربُّ العالم، أحكام أكثر بكثير مما قد فرضت علي، فرضتها على نفسي، وقد أبقيت عليها"[1]. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الشعائر عينها قد اقتطعت من جذورها في العالم الطبيعي، ومن صلتها به. فقد تم تحويل شعيرة طبيعية إلى شعيرة تاريخية لم تعد تعكس دورة السنة الطبيعية مطلقا، وإنما تُحل الذكرى التاريخيةَ محلها، هذه التي صارت الأساس الرئيسي للسنة الاحتفالية. ويجسد ماضي إسرائيل الأولي طقوس العطلات، والتي لها جذورها العاطفية في التاريخ منذئذ، وليس في حياة الطبيعة وموتها.

في الكتاب المقدس ما تزال الذكريات التاريخية التي تشكل أساس

(1) Erubin 21 b.

مهرجانات الحج الثلاثة الكبرى مرتبطة بمواسم الحصاد. ولكن البقايا الأوهن، فقط، من هذه الصلة هي التي بقيت حية بالنسبة ليهود المنفى. وفضلاً عن ذلك، فإن التاريخ البدئي الذي تم تذكره هنا ما عاد يعتبره الكهنة تاريخاً أسطورياً، تم سَنّه في بعد آخر من {أبعاد} الزمن، وإنما باعتباره التاريخ الحقيقي للشعب اليهودي. وهكذا، لم تكن هذه الطقوس المشبعة بالتاريخ، مصحوبة بأي عمل سحري. ولم تنتج شعائر التذكر أي *تأثير*، ولم تخلق أي آصرة فورية بين اليهودي ومحيطه الطبيعي، وما "تستحضره من أرواح"، دون أدنى إماءة إلى الاقتران، هو الذاكرة، ومجتمع الأجيال، وإثبات تطابق الورع مع تجربة الجيل المؤسس الذي تلقى الوحي. لم تصنع طقوس اليهودية الحاخامية شيئاً قد حدث، ولم *تحوّل* شيئاً. وعلى الرغم من أن التذكر ليس خِلْوا من الإحساس، إلا أنه يفتقر إلى عاطفة التعويذ، فهناك شيء باهت وكزّ بشكل غريب فعلاً عن شعائر التذكر التي يستدعي بها اليهودي هويته التاريخية الفريدة إلى الذهن. وهكذا، فإن هذه الطقوسية بامتياز لدى اليهودية الحاخامية تفتقر، بالضبط، إلى عنصر النشوة، عنصر العربدة[1] الذي {تراه} حاضراً دائماً في مكان ما في الطقوس الأسطورية. والجزء المذهل في الأمر هو أن الطقوس التي نبذت بكل وعي، وبشكل قاطع، كل الآثار الكونية، كان ينبغي أن تؤكد نفسها لأجيال عديدة بقوة لا تنتهي، بل وتواصل التطور. وإن فينومينولوجيا ثاقبة لليهودية الحاخامية ستكون ضرورية لتحديد طبيعة قوى التذكر التي

---

(١) واضح هنا أن المؤلف يعني ما يقول؛ فكلمة النشوة التي أوردتها قبل هذه الكلمة تعني النشوة الجنسية خاصة، ثم هذا المنعوت ونعته: orgiastic element؛ يؤكد ما قلت، ولذلك ترجمته "بالعربدة" لأنه طقوسي يتعلق بالعربدة، نسبة إلى الطقوس الماجنة. -م-

جعلت هذا ممكنا، وتقترح ما إذا كان هناك عوامل سرية لم تساهم بعد كل شيء في هذه الحيوية. ويكفي، بالنسبة لأهدافنا الحالية، أننا قمنا بوصف الوضعية. وينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أيضاً أن كل تلك الشعائر التي لم تكرس للتذكر في اليهودية القديمة، وللاستعادة التاريخية، وإنما لتقديس الإنسان في مواجهة الإله، قد تم إزاحتها نهائيّاً من سمو الفعل فيتخطيط أسطوري. إنها تناشد شيئاً في الإنسان، وتلتزمبكبت شيء قريب جدّاً من الأسطورة ينتاب مراقبا تاريخيا. ولكن لم يُعَزّ الأدب اليهودي للقرون الوسطى الطابع الأسطوري لهذه الشعائر إلا وسط القباليين.

II

لم يفشل القباليون في أي واحد من أنساقهم في التشديد على التماسك بين جميع العوالم، ومستويات الوجود. فكل شيء متصل بكل شيء آخر، وهذا التشابك بين الأشياء تحكمه قوانين دقيقة رغم أنها مستغلقة. فلا شيء بدون أعماقه اللامتناهية، وهذا العمق غير المتناهي ممكن تأمله من أي نقطة من النقط.

يبدو أن الصورتين المستخدمتين في الأنطولوجيات القبالية- السلسلة غير المتناهية مع روابطها المتصلة، وطبقات حبة الجوز المتركزة- تناقض إحداهما الأخرى. ولكن، بالنسبة للقبالي، لم يكن هناك تناقض بين واقع العالم الروحي، وعلاقته بالعالم الطبيعي، وهو ما تحاول هذه الصور أن تفيده، وقد تم استخدام الرمزين من طرف مؤلف *الزوهار*[1]. ففي سلسلة الوجود، كل شيء متضمن في كل شيء آخر سحريا. وبهذا المعنى، علينا أن نفهم الحديث الذي ذكره القباليون المتأخرون في أحيان كثيرة (منهم كوردوفيرو على سبيل المثال)؛ {إذ} بحسبه، فإن صعود الإنسان إلى العوالم العليا، وإلى تخوم العدم، لا يتطلب أي حركة من جانبه، ذلك أنه "حيثما تقف، تقف كل العوالم هناك". وهكذا، فإن العالم الإلهي، وهو ما يتصوره القباليون عالم *التجليات*

(1) Moses de Leon, *Sefer ha-Rimmon*, MS British Museum, Add. Or. 26,920, Fol. 47b, and *Zohar*, I, 19b.

النورانية الحيوي، والمشتمل على الوحدة اللامتناهية من الوجود الإلهي، ليس في جوهره الخفي فحسب، وإنما في إبداعه المنشور أيضاً، هذا العالم، لا ينبغي أن يتم تأويله باعتباره عالما من التعالي الصرف. إن الأمر على هذا النحو غالباً، ولكن القباليين يُعنون أساساً بإبراز كيف يرتبط عالم *التجليات النورانية* بالعالم خارج الإله. فكل موجود في العالم السفلي من الطبيعة، بل وحتى في العالم العلوي من الملائكة والأشكال الخالصة، و"عرش" الإله، في داخله شيء ما، مؤشرٌ تجليّ[(1)]، إذا جاز التعبير، وهو ما يربطه بواحد من أوجه الإبداع للكائن الإلهي، أو بكلمات أخرى، *بتجل نوراني*، أو قَوام *التجليات* النورانية. إنه التعالي الذي يسطع داخل الطبيعة المخلوقة، والعلاقة الرمزية بين الاثنين اللذين يمنحان عالم القباليين معناه. فـ "ما هو أدنى تجده أعلى، وما هو داخل يكون خارجاً". ولكن هذه الصيغة تحدد وجهاً واحداً فقط، الأساسي بلا شك، للعالم القبالي. والوجه الرمزي ينبغي أن يكمل بالعالم السحري؛ إذ ليس كل شيء *في* كل شيء آخر فحسب، في الرؤية القبالية، وإنما كل شيء *يفعل فوق* كل شيء آخر أيضاً. وإن وجهي القبالة أساسيان بالنسبة لموقفها اتجاه الطقوس. ذلك لأن السؤال: ما هي أبعاد الفعل الإنساني، وإلى أي عمق تتوغل، وما حيز الوجود الذي تمثله؟، هو ما أعطى المفهوم القبالي عن الطقوس أهميته وتأثيره في التاريخ الديني لليهود. فالفعل المقدس، والسَنّ للقانون، ولكل استخدام تديني أيضاً، مرتبط بعالَم فعلي في عالم قد عُرف لدينا بأنه أسطوري.

وأريد أن أعرض، في هذا الصدد، بعض المقاطع من القباليين

---

(1) الياء المشددة هنا ياء النسبة وليست ياء المنقوص التي حذفت. لأنها ترجمة لـ: Sefiritic index. -م-

الأوائل الذين صاغوا هذه الفكرة بأقصى درجة من الوضوح. وتتعامل هذه المقاطع في معظمها مع أهمية *وصايا* التوراة (*mitsvoth*)، وضمنها ينبغي إدراج الطقوس التي تحتوي عليها، أو أنها تطورت انطلاقاً منها. فقد كتب "إسحاق المكفوف"[1]، وهو واحد من أقدم القباليين من بروفانس (في ١٢٠٠): "بالرغم من أن وصاياك تبدو متناهية منذ أول وهلة، إلا أنها تتسع إلى *ما لانهاية* **ad infinitum**، وبينما كل الأشياء الفانية متناهية، فإن الإنسان لا يستطيع أن يعتبر معنى وصاياك متناهياً أبدا". وعلى الرغم من أن القيام بالطقوس المحسوسة المحددة يبدو فعلا متناهيا، إلا أنه يفتح رؤية من اللامتناهي، وإن "عزرائيل من جرونا"، أحد تلامذة إسحاق، ينسب إلى وصايا الإله، وهو يرسم النتيجة المنطقية لهذا الرأي، عنصر الكائن الإلهي[2]، {وهو} اعتقاد تم تناوله، إلى حد كبير من خلال *الزوهار*، باعتباره كلاً. ففعل الإنسان وهو يؤدي طقساً، هو التجسيد النهائي لشيء حاضر في مادية صوفية في امتلاء pleroma *التجليات النورانية*. يقول "مناحيم ريكانتي"، وهو من كتب عملاً واسع الانتشار عن التأويل القبالي للوصايا في مطلع القرن الثالث عشر، يقول في مقدمته: «على أساس العالم السفلي، فإننا نفهم سر القانون الذي يتم حكم العالم العلوي وفقه، مثله مثل الأشياء التي كانت تسمى *التجليات النورانية العشرة*، وهي "ما تكون نهايتها في بدايتها مثل تعلق الشعلة بالفحم تماماً"[3]... وعندما صارت هذه التجليات النورانية العشرة متجلية، فإن شيئاً مماثلا لهذا الشكل العلوي أصبح مرئياً في كل المخلوقات الأخرى، كما دُوّن في (سفر أيوب ٨:

---

(1) In his (still unprinted) commentary on the *Book Yetsirah*, I, 6.

(2) 'The commandments themselves are *kabod*,' i.e., essentially a component of the divine pleroma; cf. Azriel's commentary on the Aggadothof the Talmud, ed. Tishby, 1943, p. 39.

(3) A quotation from the first chapter of the *BookYetsirah*.

٩): "أيامنا على الأرض ظل"-المعنى: أيامنا مجرد ظل من التعالي من "الأيام البدئية"- وكل كائن مخلوق، الإنسان الأرضي والمخلوقات الأخرى في هذا العالم، توجد وفقا للنموذج الأصلي *للتجليات النورانية*"[١].

هذا العالم من النماذج الأصلية غالباً ما يسمى *المركاباه* في لغة القباليين، عربة الإله، وقد ذهب "ريكانتي" إلى القول بأن كل تفصيل في طقوس التوراة، يرتبط بجزء معين من *المركاباه*. وتشكل هذه "الأجزاء"، قطْعاً، كائناً ملغزاً. فـ "كل وصية لها مبدأ سام وأساس سري، هذا الذي لا يمكن أن يكون اشتُق من أي وصية أخرى إلا من هذه بعينها، وهي التي تحتوي وحدها على هذه الأسرار، ولكن تماماً كما أن الإله واحد، إذاً، فإن كل الوصايا مجموعةً تشكل قوة *واحدة*"، هي قوة الحياة الإلهية غير المتناهية.

إن التوراة باعتبارها مجموع هذه الوصايا متجذرة في هذا العالم الإلهي، الامتلاء، *للتجليات النورانية*. يقول "ريكانتي": "ليس "الإله"، وفقاً لذلك، شيئاً متعالياً عن التوراة، فالتوراة ليست خارج الإله، ولا هو خارج التوراة، وهذا هو العلة في أن حكماء القبالة كان لهم ما يبرر قولهم إن الواحد المقدس، تقدس الإله، هو نفسه التوراة". هذه الكلمات من "ريكانتي" تعني أن الطقوس تحتوي الإله في الفعل البشري، وهو ما يستمد مقامه الصوفي من هذه العلاقة إلى عالم *التجليات النورانية* الحيوي. ولكن هذه الكرامة الصوفية التي يسندها "ريكانتي" إلى الطقوس، أسطورية في الوقت نفسه. ذلك لأن الفعل الطقوسي هنا تم ربطه بمجال الفعل الإلهي، ويحقق الداخل إلهي الحادث، الحياة المتنوعة الثرة لوحدته، تعبيرَه الرمزي في الطقوس. إلا

(1) Recanati, *Ta'ame ha-Milsvolh*, Basel, 1581, 3a.

ا نواجه الوجه الثاني للعالم القبالي في هذا المقام، وهو ما كنت
وته بالسحري. ذلك لأن الفعل الطقوسي لا *يمثل* هذه الحياة الإلهية
تجلية فحسب، ولكن *يستدعيها* إلى أن تتجلى في رموز مجسّدة
ساً. وقد كانت هذه الازدواجية سمة الموقف القبالي اتجاه الطقوس
، كل الأزمنة. فأولئك الذين أنجزوا *الوصية* ***mitsvah*** فعلوا شيئين
ماً. فهم قد مثلوا جوهرها المتسامي في رمز مجسد، حيث تتجذر في
لا يوصف، وتقاسمه {صفاته}. ولكنهم ينقلوندفق الطاقةإلى هذا
جوهر، في الوقت نفسه، ، (وهذا الجوهر هو ما يدعوه القباليون
متأخرون بـ"الجذر الفوقاني" للفعل الطقسي). وقد ذهب "ريكانتي"
، حد القول بأنه على الرغم من أن هذا التدفق للطاقة يثيره الفعل
شري، فإنه ينبع من "عدم فكرة السماوي" (يعني مصدر الجزء
أعلى من *التجليات النورانية* في **العدم الإلهي**).

وسيكون من الصعب العثور على توضيح أفضل للعلاقة الحميمة
ن التصوف والأسطورة في التفكير القبالي، من الكلمات التي يختتم
ـا "ريكانتي"هذه المناقشة. فهو يصرح بأن أولئك الذين يؤدون
طقوس" يضفون الاستقرار، إذا جاز التعبير، على جزء من الإله
سه، إذا كان من المباح الحديث بهذه الطريقة". إن التقييدين الاثنين:
إذا جاز التعبير"، و"إذا ما كان من المباح الحديث بهذه الطريقة"،
، جملة واحدة، والتي لا تتناقض سماتها الأسطورية بجرأة، تفضح
ماماً المعضلة التي تواجه القباليين في سعيهم إلى تحويل اليهودية إلى
انة سرية. ولا نهاية {مثل تلك} لكلام مماثل يمكن العثور عليها لدى
مؤلف نفسه[1]، ولا لدى العديد من القباليين الآخرين.

) هناك صيغة مشابهة جداً في تعليق "ريكانتي" على التوراة: إن الشكل البشري، في
الأجزاء والبنية، منمذج كلياً على شكل الإنسان الإلهي. ولكن بما أن البشر يتم=

وهكذا، فقد كانت القبالة في وظيفتها المحافظة قادرة على الاضطلاعبعدم تغيير شعائر اليهودية، تقريباً، في القرون الوسطى، تلك {الشعائر} المعترف بها من حيث المبدأ، وتلك التي تمارس فعلياً كذلك. وقد تم استعادة الصلة بطبقة خصبة إلى ما لا نهاية، وهي التي يستمدالشعور منها التغذية، حتى وإن كان المقابل {حصول} تناقض لاهوتي. إن المبدأ المعاد مراراً وتكراراً في *الزوهار*، هو أن كل "حادث أعلى" - عبارة عميقة التأثير، كما سبق أن رأينا- يتطلب "تحفيزا" من "حادث أدنى" يبرز بوضوح إلى أي مدى كانت الطقوس قد جاءت ليُنظر إليها، ثانيةً، على أنها فعل من المدلول الكوني.

من المؤكد، أن هناك خطين مختلفين من التطور يمكن تميزهما في هذا المقام. ففي حالة أولى، فإن الشعائر القديمة، المقدسة من التقليد، تم تأويلها وفقاللمفاهيم الجديدة (وإن شئت، القديمة)، وفي الحالة الثانية، تم استحداث شعائر جديدة، وهذه الشعائر، المنبثقةمن العنصر الأسطوري في التفكير القبالي تحديدا، أعارته تعبيراً جديداً، يعكس الشعور القبالي مباشرة، ولا يحتاج إلى إعادة تأويل أو تفسير.

إن الطقوس الموجودة لم تتغير. وقد تم الاستيلاء عليها سليمة في كثير أو قليل. وقد بررها القباليون بهذا الشكل مثل رابطة بين الإنسان وأصوله الميتافيزيقية. وبالتالي، تحولت الطقوس التقليدية عن طريق أداة صوفية، تعمل في منطقة كونية وتخترق العالم عبر العالم إلى أعماق

=تشكيلهم وفقا لغاية الخلق (أي وفقا للنظام الكوني)، ينبغي أن يكونوا نسخة طبق الأصل وعرشا للأفراد السماويين، وفيهم ينبغي أن يستحكم قوة وفيضا من *العدم البدئي* [*afisath ba-'ayin*]، وخلافا لذلك: فإنه يجلب العكس تماماً [في حالة سوء الاستخدام]. وهذا هو المعنى السري للآية: (اللاويين، ٢٤: ٢٠) "كما أحدَثَ عيبا في الإنسان [أي، في سموه، شكله البدئي] كذلك يُحدَث فيه".

الألوهية- وقد وجد القباليون مثل هذه الأداة في ما أسموه "*كافانا*" kavvanah، يعني، "النية" الصوفية، أو التأمل الذي يصاحب فعل الطقس. والطقس نفسه، كما يقول مصدر لورياني، هو الجسد، والنية الصوفية هي روحه، " وأي شخص يؤدي الفعل المقدس بدون النية السديدة، فهو يشبه جسداً بلا روح"[1]. وتختار *النية* الجانب الدقيق من الألوهية الذي تطبق فيه كل خطوة ملموسة منصوص عليها في الطقوس، ومجموع الخطوات التي تشكل طقساً معيناً يحدد حركتها الرمزية. وهكذا، يتم تحويل حركة خارجية، بتوسيط التأمل، إلى حركة صوفية للإرادة البشرية التي تسعى إلى أن تكيف نفسها مع الإرادة الإلهية. وفي كلا الجانبين؛ النظري، والتقني، للنية، فإنها كانت، وفقا لذلك، أداة صوفية بالمعنى الأكمل للكلمة، وهو ما تم تحويل كل حركة طقسية بواسطته إلى شعيرة سرية مؤداة بالابتداء. وقد تضمنت مثل هذه الطقوس، وهي ما تم إعداده بتفصيل كبير، مثل قداس الصلاة الكلي مثلاً، تضمنت غالباً مجموعة كاملة من التعليمات تحكم ترقي النية من أدنى العوالم إلى أعلاها. ولا تقتصر هذه الطقوس المفصلةعلى التركيز على مختلف *التجليات النورانية*، دائماً، وعملها فقط؛ وإنما ينبغي أن تمر *النية* التي تقترح بطرق ما، في ترقيها، رحلة الروح إلى السماء، ينبغي أن تمر عبر عوالم وسيطة أيضأبين العالم المعقول، و*التجليات النورانية*. إن هذه العوالم "العليا"، والتي يختلف طابعها من علم كونٍ قبالي إلى آخر، هي أحياز العمل البشري أيضاً في بعده الصوفي. فالقباليون لم يميزوا بينها وبين طور "أعلى" آخر من الألوهية نفسها دائماً بشكل مدقق، على الرغم من أن الأطروحات المتخصصة

---

(1) ***Shulhan 'Arukh*** **of R. Isaac Luria, 1681, 31d.**

في *النية* تظهر وعياً واضحاً جداً بأنماط التمثيل المختلفة في كل من هذه العوالم والمراحل.

وفي هذا الصدد، هناك سمة مميزة جداً يمثلها مقطع مهم في *الزوهار*[1]، وهو مقدمة لتأويل مفصل لصلاة الصبح. فيتم، في هذا المقام، وصف المراحل الأربع من صلاة المجتمع، كأربع وظائف متتالية. وكل واحدة من هذه الوظائف يتم تحديدها على أنها *إصلاح "تيقون"*، وهو ما يعني في العبرية؛ الكمال، والتحسين، والتصحيح في الوقت نفسه، بالرغم من أنه قد يعني في سياقات أخرى مؤسسة أو نظاما ببساطة. فما الذي يُكمِّل أو يُصلِح في هذه المراحل الأربع من الصلاة في نظر *الزوهار* إذاً؟ إنه الإنسان نفسه، أولا، هذا الإنسان الذي يطهر نفسه ويكمّلها في الفعل المقدس، وإنه، ثانيا، عالم الخلق الطبيعي الذي لو كان تحلى بكلام لكان قُرنبالإنسان في تراتيل الحمد؛ وهو،ثالثا، العالم "العلوي" من أوامر الملائكة، بينما رابعا، ليس "*تيقون*" الصلاة شيئاً آخر إلا ما هو من "الاسم المقدس"، اسم الإله، حيث عالم التجلي مشمول. وهكذا، فإن من يصلي، يسمو من الأعماق إلى العالم الإلهي، وينفّذ، في كل عالم، شيئاً بكلماته من الحمد والتبجيل. فهو لا يقر عظمة المخلوق والخالق فحسب، ولكنه يضع نظاماً في الخلق، ويجلب شيئاً ضرورياً لوحدته الكاملة، وهي التي ستظل دفينة في غياب فعله.

إن الوحدة بين أعلى وأدنى، الإنجاز الذي يرصد منه *الزوهار*هدفاً للطقوس مراراً وتكراراً، ينبغي أن تفهم وفقاً لعدة وجوه. فخلْق الوحدة حركة صوفية في عمق الألوهية، لأنها تحفز الطاقة الخلاقة، كما أوضحنا أعلاه؛ ولكنها، فعل أسطوري، بكل معنى من المعاني، في

---

(1) *Zohar*, II, 215b.

الوقت نفسه؛ ذلك لأنها توحد السماء بالأرض، والأعالي من الكون بالأعماق. ولكنها أخيراً ليست خلقا فقط، وإنما هي، وعلى نحو متزايد كما قدمه تاريخ القبالة، استعادة أيضاً. ذلك لأن الوحدة الأصلية، لم ترتجّ فحسب، وإنما دمرها الإنسان فعلا، كما هو محدد، بادئ ذي بدء، في كل من *الزوهار* والقبالة القديمة. وصحيح أن الصدع لم ينشأ مع الإنسان، وفقا للقبالة اللوريانية، ولكنه كان متأصلاً في بنية الكائن الإلهي (ومن ثم في بنية الكائن المخلوق إلى درجة أكبر بلا حصر)، ولكن هذا كان له تأثير قليل على صنف الطقوس التي نحن الآن معنون بها. و{الأمر} الأساسي هو أن لهذا المنظور الطقوسي تأثيراً أخروياً دائماً. لأن *إصلاحاً* معتبراً بمثابة استعادة للوحدة من التعددية، من الضروري أن يرتبط بالفداء، بطريقة ما. وتعبر القبالة الصفدية عن هذا التوتر الأخروي في حياة اليهود بقوة لا تضاهى.

ولكن حتى ولو تجاهلنا العلم الأخروي، وبإمكاننا قول ذلك، فإن المهمة الأساسية للطقس، في أذهان القباليـين الأوائل، كانت إقامةَ صلة بين الإنسان عالماً مصغراً، والعالم الأكبر، أو "الإنسان الأعظم"، أي، *آدم قدمون*. ومما لا شك فيه، أن فكرة العالم المصغر، وبشكل خاص آثارها على السلوك البشري، قد لعبت دوراً هائلاً في مفاهيم القباليين. فقبل القبالة بزمن طويل، لعب التلموديون بفكرة التشابه بين وصايا التوراة، وهيئة الإنسان. وفي هذا المقام، فإن المئتين وثمان وأربعين وصية الإيجابية، تتوافق مع المئتين وثمانية وأربعين عضوا من أعضاء الإنسان، والثلاث مئة وخمسة وستين تحريماً، مع الثلاثمئة وخمسة وستين يوماً من السنة (أو الثلاثمئة وخمسة وستين وعاء الدموية في الجسم). وهكذا، فإن كل عضو من أعضاء جسم الإنسان قد خلق لتنفيذ واحدة من الوصايا، وكل يوم من أيام السنة {خلق} لتقديس الإنسان من خلال الحظر الذاتي داخل

مجال المباح. وقد أخذ القباليون هذه الفكرة، وقاموا بتطويرها. فالوصايا العشر قد صارت الجذور لبنية صوفية بالنسبة إليهم، أعرب عنها في الوصايا الست من التوراة؛ ولكن هذه البنية متطابقة مع تلك للصورة الصوفية المشكلة من *التجليات النورانية* العشرة في جسد *آدم قدمون*، وهذه هي البنية الصوفية للإله كما يجلي نفسه. وكما أن فكرة العالم المصغر دلتعلى أنه مادام العالم متضمَّنا في الإنسان بالكامل ومنعكساً فيه، فإن {هذا الإنسان} يؤثر فيه بسحر مباشر، إذاً فالمفهوم القبالي ينطوي على فكرة الصلة السحرية التي أسفرت عنها الطقوس سحريّاً، مع أنها متسامية وروحانية. ولقد تحدث اليهود الغنوصيون القدامى في القرن الثاني أو الثالث عن "جسد للإلهي" (*sh'iur komah*)، أمام رعب فلاسفة القرون الوسطى، إلى حد أنهم زعموا أنه يمكن قياس أجزائه[1]. وأخذ القباليون هذا المفهوم وحددوه *بآدم قدمون*. وتؤكد الكتب القبالية عن الطقوس، مراراً وتكراراً، عن الصلة بين الوصايا وهذا الجسد للإلهي[2].

وأخيراً، أود أن أشير أيضاً إلى رؤية أخرى تتسم بأهمية قصوى بالنسبة للموقف القبالي اتجاه الطقوس. {وهي أن} "*تيقون*"، استعادة النظام الصحيح، الوحدة الحقيقية للأشياء، بالإضافة إلى جانبه الإيجابي، فإن له الجانب السلبي المقابل، وهو ما يسمى في القبالة اللوريانية "*بيرور*" *berur*. و"*بيرور*" {تعني} (الاختيار حرفيّاً) وهو القضاء على العوامل السلبية التي تزعج النظام الصحيح، أي القضاء على القوى الشريرة والشيطانية، "للجانب الآخر" (*sitra ahra*) كما

(1) On these conceptions, cf. my *Major Trends*, pp63-7, and *Jewish Gnosticism*, pp. 36-42.

(2) There are special books which develop the commandments of the Torah as members of the *shi'ur komah*.

دعاها القباليون. وتشير القبالية اللوريانيةعن الطقوس، بوجه خاص، إلى أن التوراة تهدف إلى الردع التدريجي "للجانب الآخر" الذي هو ممزوج بالأشياء الأخرى حاليّاً، ويهدد بتدميرها من الداخل، وإلى القضاء عليه. فهذا القضاء هو الغاية من العديد من الطقوس، وإنه من المهم أن نلاحظ أننا نمتلك، على يد "جوزيف كارو" من صفد، السلطةِ الحاخامية الأعظمِ في القرن السادس عشر، نمتلك ليس ما بقي من التدوين اليهودي للتشريع الديني أكثر موثوقية لزمن طويل فقط، وإنما {نمتلك} صحيفة قبالية أسطورية أيضاً، وهي ما جعلتْ الروح المتجسدة للميشناه فيها، الناطقة من داخل المؤلف، التجلياتِ متعلقةً بأسرار التوراة[1]. وإن واحداً من هذه التجليات هو أن الهدف لكل مراسيم التوراة وطقوسها هو القضاء على القوى الشيطانية "shells" من المقدس[2]. وهذا على لسان مؤلف {كتاب} *Shulhan 'Arukh*.

وبطبيعة الحال، فإن "الجانب الآخر" لا يمكن أن يُدحر كليّاً إلا في المنظور الأخروي، أما في العالم، فمثل هذه الهزيمة الكاملة ليست حتى مرغوبا فيها. ويفسر هذا لماذا، في تأويل بعض الشعائر الأكثر غموضاً في التوراة، يعلن *الزوهار*، منذ البدء في العمل، بأن "للجانب الآخر" مكانته المشروعة ضمنها، وبأن تلك الشعائر تفيدفياحتوائه ضمن حدودها الخالصة، وليس في تدميره، لأن هذا ليس ممكنا إلا في العصر الماشيحاني فقط. وبهذا المعنى يؤول *الزوهار* طقس كبش الفداء الذي يبعث في البرية في يوم التكفير (اللاويون.١٦)، وذبيحة الطفل الخاطئ عند {بزوغ} الهلال الجديد (سفر العدد ١٥ :٢٨)،

---

(1) R. Zwi Werblowsky, Joseph Karo, *Lawyer and Mystic*, Oxford, 1962.

(2) Joseph Karo, *Maggid Mesharim*, Vilna, 1879, 34d, in which the scapegoat ritual on the Day of Atonement is interpreted at length as a progressive separation between the two sides, the 'holy' and the 'unclean'.

وقربان الأبرصمن طائر (اللاويون ١٤)، والشعائر المتعلقة بالبقرة الحمراء (العدد ١٩)، فضلاً عن بعض الشعائر التي لم تُقدم إلا من لدن اليهودية الحاخامية في وقت متأخر. وغني عن البيان، أن المواجهة بين الإله والقوة الشيطانية، وهي التي سماها هو نفسه، تفتح الطريق أمام وجهات نظر حول الطقوس أسطورية من الأساس. وإن الموضة الجديدة بالاعتبار التي استمتعت بها، ولا سيما في ثلاثينات القرن، من كتاب "أوسكار غولدبورغ" Oskar Goldberg : *واقع العبرية: مقدمة في نظام أسفار موسى الخمسة*[1] *Die Wirklichkeitder Hebräer, Einleitung in das System des Pentateuch*، لَتبرز ما الجاذبية (المتكررة) التي تمارسها تأويلات الطقوس، وهي تبرز المفاهيم القبالية وتبهج بها، لاسيما، في وجوهها الشيطانية. وعلى الرغم من أن "غولدبورغ"، وهو من تتسمأفكاره عن القبالة بالساذجة، بل وبالغرابة، يهاجم القبالة باستمرار في تطوير أفكاره الخاصة عن التوراة وطقوسها، وعلى الرغم من أنه يستبدل الرطانة البيولوجية السياسية الحديثة بالمصطلحية القبالية القديمة، فإن حقيقة الأمر أن ما يمثله المعنى الحرفي الدقيق لفصول التوراة التي يتناولها، يعد تأويلاً قبالياً بالأساس.

(1) Berlin, 1925. Erich Unger, in *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, Munich, 1930, attempted a philosophical justification of Goldberg's Kabbalistic metaphysics.

III

إن موقف القبالة من الطقوس تحكمه مفاهيم أساسية معينة تتكرر في ضمن متغيرات لا حصر لها. فمن المتوقع من الطقوس، في دورها في التمثيل والترغيب، أن تنجز ما يلي، قبل كل شيء آخر:

١- التناغم بين قوى الحكم الصارمة، والقوى المتدفقة للرحمة.

٢- الزواج المقدس، أو القران بين المذكر والمؤنث.

٣- افتداء *الشيخيناه* من تشابكها مع "الجانب الآخر".

٤- الدفاع ضد قوى "الجانب الآخر"، أو التفوق عليها.

وإننا لنلتقي، مراراً وتكراراً، مع هذه المفاهيم التي تؤكد عناصر مختلفة من عقيدة *التجليات النورانية*؛ منفردة أحياناً، ومركبة أحياناً أخرى. فالنفخ في الصور في رأس السنة الجديدة، على سبيل المثال، يرتبط صراحة مع الهدفين الأول والرابع. وترتبط طقوس المهرجانات الكبرى، والسبتية خاصة، بالزواج المقدس. ويمثل الطقس المفرد في كثير من الأحيان العالم المتجلي كله من جميع جوانبه. إلا أن هذا التأويل للشعائر، ليس كرموز للأسرار فقط، ولكن كوسائط نقل للقدرات الإلهية أيضاً، ينطوي على خطر موجود في أي جسد من التصوف يوظف أشكالاً تقليدية. وإن وفرة أشكال الطقوس تهدد بخنق العقل، ومحاولةِ وكأنه يستطيع أن يَثنيها نحو مقاصده، ويجسدها بتأمله. وهذا التناقض لا ينفصل عن تطور كل هذه الطقوس الصوفية، هذه التي نادراً ما فشل خصوم التصوف في الإشارة إليها.

إن الامتدادات {المتعلقة بـ} تحويل كل حركة وتعبير إنسانيين إلى طقس مقدس، والتي ذهب إليها القباليون منذ وقت مبكر من القرن الثالث عشر، يمكن عرضها من خلال مثالين يحددان أقطاباً متعارضة. وغني عن القول، إن "شِماع يسرائيل" {اسمع يا إسرئيل}[1]، الصيغة من سفر التثنية (٦ : ٤) التي تلعب دوراً محورياً في معظم الصلوات، والتي تستخدم في اليهودية الحاخامية للتعبير عن لب الإيمان التوحيدي، تمارس سحراً خاصّاً على القباليين. "اسمع، يا يسرائيل، الرب، إلهنا، رب واحد"، {هذا} لا شك فيه، ولكن، أي نوع من الوحدة هو المقصود؟ وحدة أزيلت من كل المعرفة الإنسانية، أو وحدة تكشف عن نفسها في الحركة الحية للفيض الإلهي؟ قد أفرغ القباليون كل جهد، منذ البداية، في إثبات أن هذه الصيغة، وهي التي تكتسب أهمية قصوى في الصلاة، لا تشير إلا إلى العملية التي تتجلى فيها *التجليات النورانية* العشرة وحدةً حية وفعالة للإله. وهذا ما حاولوا أن يظهروه بالتأمل حول الكلمات الثلاث: *يهوه*، *إلهنا*، *يهوه* ,*YHWH* *Elohenu, YHWH*، وحول الحروف "*إهاد*"، الكلمة العبرية "للواحد". ووفقا للأدلة حتى بالنسبة لأقدم المدارس عن القبالة، فإن التأمل الصوفي، وهو ما يسعى إلى النفاذ إلى الكلمات بمعناها القبالي، يمر عبر العالم الكلي *للتجليات*، "من أسفل إلى أعلى، ومن أعلى إلى أسفل"[2]. ليسأي طرف مفرد من العالم، مهما كان شأنه، وإنما الكل منه، هو ما قيل إنه يتركز في هذه الصيغة. وبعد ثلاثة قرون، زاد

---

(١) ترتل النصوص التوراتية المعروفة بـ"شماع يسرائيل" (اسمع يا إسرائيل) مرتين كل يوم؛ وهي عبارة عن الاعتراف بوحدانية الإله، وواجب محبته، وطاعته بكل"قلوبكم ونفوسكم وقوتكم" التثنية (٥ : ٦). -م-

(2) Isaac the Blind, quoted in Me'ir ibn Sahula, *Be'ur* to the Torah commentary of Nahmanides, Warsaw, 1875:32d; *Zohar*, I, 233a and II, 216b.

التفكير القبالي تعقيداً، حتى أن النبي السبتي "هيشل تسورف"[١]، صائغ الفضة في فيلنا[٢]، كان قادراً على تكريس ثلاثة آلاف صفحة للأسرار الثيوصوفية، والأخروية لهذه الآية وحدها.

لدينا، ها هنا، نظرة صوفية لصيغة مقدسة، وقد احتفظت بطابعها المقدس لجميع اليهود المتدينين حتى يومنا هذا. والمسألة المختلفة تماماً هي تحويل الأفعال المدنسة أساساً إلى طقوس. ولعل الأكل والجماع لا يمكن اعتبارهما إلا متاخمين، فقط، لهذا الصنف؛ إذ في التفكير الأسطوري، إن لم يكن في اليهودية الحاخامية، ترتبط هذه الأفعال ارتباطاً وثيقاً بالنطاق المقدس. ومن ثم، لن يستغرب المرء الأهمية التي تعلقها القبالة اللوريانية وعقبها الحسيدية (التي كانت، في هذا الإطار، بعيدة عن أن تكون الأصل كما تزعم أحياناً)، على الطابع المقدس لهذه الأنشطة (وعلى الأكل خاصة). وإن الملاحظة التالية عن الأب "إدريس"[٣]، والمقتبسة من قبل "مارتن بوبير"[٤] أيضاً[٥]، مثال مميز للغاية، كما يبدو لي، على الرغم من أنه يمكن الإشارة إلى أن الحكاية لم تنشأ مع حسيدية القرن الثامن عشر البولندية، ولكن بين الحسيدية الألمانية في القرن الثالث عشر[٦]. فالأب إدريس أخذه الإله

(1) Heshel Tsoref (1633-1700).

(٢) Vilna Alberta؛ قرية تقع في كندا، في ألبرتا. -م-

(3) Enoch.

(4) Martin Buber (1878-1965).

(5) Cf. Martin Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, New York, 1960, p. 126. Oddly enough, Buber draws from this tale an inference diametrically opposed to that drawn by the sources in which it is quoted.

(٦) من الواضح جداً أن المصدر المستخدم في ما يلي هو الأقدم. وقد تم تسليمه إلى القبالي "إسحاق من أكو" (١٣٠٠) من لدن معلمه "يهوداه ها دارشان أشكنازي" (Me'irath 'Enayim, MS Leiden, Warner 93, Fol. 158a.). وقد أخذه "موسى كوردوفيرو" ثانية من "إسحاق من أكو" (دون الإفصاح عن مصدره)، ومنحه تداولاً واسعاً.

من الأرض، وحوله إلى الملاك "ميتاترون"[١]، وفقاً لتقليد قديم، يقال إنه كان إسكافيّاً. ففي كل غرزة من مخرزه لم يقترن بالجلد الأعلى من المفرد فقط، ولكن جميع الأشياء العليا {تقترن} بالأشياء الدنيا أيضاً. وبعبارة أخرى، فقد اصطحب عمله في كل خطوة من التأملات التي رسمت تيار الفيض السفلي من الأعلى إلى الأدنى (وبهذا، تحويل فعل مدنس إلى فعل طقسي)، حتى لقد كان هو نفسه يتغير من إدريس الأرضي، إلى "ميتاترون" المتعالي، وهو ما كان موضوع تأملاته. إن هذه النزعة نحو التحول المقدس للمدنس البحت يشكل القطب المعاكس في تصور القباليين للفعل الإنساني فعلاً كونياً. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن أسطورة مشابهة جداً يمكن العثور عليها في نص العقائد والطقوس والقواعد الأولية[٢] التيبتي[٣]، {وهي} "حكايات الأربعة وثمانين ساحراً"[٤]. وفي هذا المقام، يتلقى أسطوري آخر، "يعقوب بوهيم"، المعلم كامارا، (وهو ما يعني صانع الأحذية)،

---

(١) Metatron وMETATRON: ملاك منح مكانة خاصة في العقيدة الباطنية منذ فترة التاييم فصاعداً [التانيم والأموراييم؛ والمفرد: "مدرب"، أو "معلم"، بالنسبة للأول، و"شارح" بالنسبة للثاني: وهم الحاخامات التلموديون الذين سجلت رؤاهم في الأدب التلمودي]. وبمجرد أن اتخذت شخصية ميتاترون شكلاً أكثر تحديداً في الأدب، صار يشار إليه بـ"أمير المحيا/السيماء" ببساطة. وقد دُمج تقليدان في صورة ميتاترون؛ يرتبط أحدهما بملاك سماوي خُلق مع خلق العالم، أو حتى قبل ذلك، مما يجعله مسؤولا عن أداء الأكثر فخامة في مملكة السماء... واستحوذت الصورة الجديدة، وفقا لهذا التقليد، على العديد من الواجبات المخصصة للملك ميكائيل، وهي فكرة احتُفظ بها في أقسام معينة أدب هيخلوت إلى ما تضمنته القبالة... راجع: الموسوعة اليهودية، المجلد ١٨ السابق، ص ١٣٢-١٣٣ -م-

(٢) العقائد والطقوس والقواعد الأولية ترجمة: tantric -م-

(٣) النسبة هنا إلى التيبت في آسيا، والنص حول تقاليدها البوذية التي تطورت في الهند في قرونها الوسطى، وانتشرت في التيبت وآسيا الشرقية. -م-

(4) Translated by A. Grünwedel, in *Bässler-Archiv*, V 1916), p. 159.

يتلقى تعليماً من مدرب يوغا يتعلق بالجلود، والخرز، والخيط، والحذاء المعتبر "الثمرة التي أبدعت ذاتيا". ويتأمل في صناعته للأحذية لمدة اثني عشر عاماً، ليلاً ونهاراً، إلى أن يبلغ التنوير الكامل، ويطير عالياً. ووفقاً للمبادئ العامة المنصوص عليها هنا، فإن القباليين قد سعوا، منذ البدء، إلى *ترسيخ طقوس اليهودية الحاخامية في أسطورة عن طريق تطبيق صوفي*. لقد كانت المحاولات الأولى تطبق على الصلاة أساساً، وعلى كل ما يمت إليها بصلة. وقد عُوضت الطقوس الباطنية وهي التي أنجز بها يهود *المركاباه* المتصوفة الأوائل زمن التلمودية صعودَ الروح إلى الإله، بطقس الصلاة، من خلال توسط *النية* *kavvanah*، والتي سرعان ما كَشفتْ المخاطر والهاويات غير المتوقعة من قبل المتعبد البسيط. وينطوي ختام صلاة الصبح، في الممارسة اللوريانية للنية، وهي ما يلقي فيها المتعبد نفسه على الأرض، على خطر مميت. وبمجرد أن يرتفع إلى أعلى سمو، ويعرف نفسه بأنه قد تم شموله في الاسم الإلهي الذي "توحد" به، من المفترض أن يقفز إلى الهاوية من "الجانب الآخر"، حتى يُحضر، كغواص، شراراتِ القداسة، المحبوسةَ هناك في المنفى. و"لكن بإمكان الرجل الصالح {التساديك}، الكامل وحده أن يحقق هذا التأمل، لأنه، هو وحده، من يستحق أن ينزل، ويصنع مجموعة مختارة من بين *شياطين الشر* *kelippoth*، عوالم "الجانب الآخر"، ولو ضد إرادتهم. وإذا ما أرسل أي شخص آخر روحه إلى أسفل بين *شياطين الشر*، فإنه سيثبت، بجلاء، عدم قدرته على رفع الأرواح الأخرى الساقطة، أو حتى على تخليص روحه التي ستمكث في تلك العوالم"[1].

---

(1) H. Vital, *Sha'ar ha-Kavvanoth*, Jerusalem, 1873, 47a.

وقد تم تطوير هذه الممارسة الجذرية عن *الزوهار* (الثالث، ١٢٠ب)؛ إذ قد قيل فيه إنه عند هذه النقطة من النشوة/الشطح، القصوى، "يسلم التساديك نفسه لشجرة الموت"، وعليه أن يستعد ليموت.

وقد تعرضت العطل وطقوس السبت لهذا التحول أيضاً. وتعاطى القباليون الأوائل خاصة إلى التأمل المتعلق بما يسمى "حوكيم" *hukkim*، الشعائر الغامضة المذكورة في التوراة. ومما لا شك فيه أن هذه الشعائر، وهي ما لا يمكن أن نجد له تفسيراً منطقياً، لها أصلها في الأسطورة، وفي الفضاء الأسطوري، تم اتصال القباليين بها كرة أخرى، ولم يكونوا منجذبين أقل إلاإلى الرسوم المنطبقة على فلسطين فقط، وهي ما لم يعد ممكنا، لهذا السبب، القيام بها على نحو ملموس (على سبيل المثال، تلك المتعلقة بالقربان، أو سَنة اليوبيل). من المؤكد أنه كان ينظر إلى عقيدة التضحية على أنها طقس مجسد، مادي، وهي تمثلبالضبط، متوقعة من الخارج، الشيء نفسه كالصلاة وسط الكلمة الحقيقية. ووفق هذا الاعتقاد، فإن الصلاة ليست سوى التضحية التي يقدم فيها المرء نفسه[1].

إن المحاولات لإثبات أن طقوس اليهودية كانت قبالية كلها من حيث الطبيعة في الأصل، كما نجد {ذلك} في *الزوهار*، وأعمال أخرى عديدة من القرن الرابع عشر، لم تكن سوى ذات تأثير محدود. وقد تغير الوضع في القرن السادس عشر عندما شرعت القبالة الصفدية في مسيرة النصر التي كانت قد جعلت منها قوة مهيمنة في اليهودية. ولقد ناقشت أفكارها الأساسية في الفصل السابق. كانت الآثار المترتبة عن هذه الأفكار عملية للغاية. فلقد سعت، هذه الماشيحانية القبالية الجديدة، إلى الوصول إلى جماهير الشعب. ولكنها كانت،في هذا، أقل دعما بكثير من قبل التفسيرات الغنوصية الغامضة للشعائر القديمة التي مارسها الناس بغض النظر عن كيفية تأويلهم لها، منها من {دعم}

(1) Cf. my article, 'Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala,' *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXVIII (1934), pp.517-18.

انتشار الطقوس الجديدة التي صادفت تفهما فوريا؛ لأنها أعربت عنالجوانب الأسطورية للقبالة التي دعت إلى العقل الشعبي بقوة أكثر. وقد أخذ القباليون من صفد بعض أفكارهم من *الزوهار*، وكانت الطقوس التي حلم بها مؤلفه فقط، وتوقع أنها من ماض عتيق غابر، يمارسها آلاف الناس. وكان العديد منها مما أوصى بها *الزوهار*، والتي نسبها إلى "شيمون بن يوهاي" Simeon ben Yohai ودائرته، كانت تمارس في صفد لأول مرة. وقد تأسست جمعيات كثيرة للمتدينين للعمل على نشر هذه الطقوس، في فلسطين أولا، ثم في إيطاليا وبولندا في وقت لاحق؛ وغالباً ما ركز أعضاؤها على شعيرة واحدة، ولكن أداءها كان بأقصى قدر من الدقة والمثابرة. وتحت تأثير القبالة اللوريانية أساساً، خرجت الأعمال التي تم الجمع فيها بين الأفكار القديمة والجديدة إلى النور. وقد سُبق "شولشان أروخ"، لـ"جوزيف كارو"، وهو تدوين لطقوس حاخامية يتضمن إشارة صغيرة إلى الأفكار القبالية، بـ"شولشان أروخ" لإسحاق لوريا[١] في القرن السابع عشر، وبأعمال مماثلة كثيرة مفيدة للغاية بالنسبة لطلبة الطقوس. وليس من غير المنطقي، أن تُعقب، *شجرة الحياة*، وهي التي أسس عليها "حاييم فيتال" الأسطورة اللوريانية، *بثمرة شجرة الحياة* التي تم فيها تطبيق هذه الأسطورة نفسها على الطقوس القبالية. ولكن الحديث الأكثر أهمية بالنسبة لحياة الممارس التقي للطقس القبالي، يمكن العثور عليه في مختصر *"زينة الأيام"* ***Hemdath Yamim***. {وهو} واحد من المؤلفات الأكثر إثارة للاهتمام، والأكثر إثارة للجدل في الأدب القبالي[٢]. يمتزج

(1) A revised version of an excerpt made by Jacob Zemach in Damascus in 1637 from those parts of Hayim Vital's works that dealt with ritual.

(٢) كتب هذا الكتاب الذي طبع ست مرات ما بين ١٣٧١ و١٧٦٣، في القدس في نهاية القرن السابع عشر، أو في بداية القرن الثامن عشر، كما تشير تحقيقات جديدة لـ"تشباي" Tshiby.

القديم بالجديد، في هذا المقام، وينصهر تعاطف المؤلف المجهول، {وهو تعاطف} لا لبس فيه، مع التطلعات الماشيحانية لـ"ساباتي زيفي"، ينصهر مع الزهد الصوفي للمدرسة اللوريانية لتشكيل كل عضويّ. وليس من المستغرب بأن يكون هذا الحديث البديع عن الطقوس القبالية، والمكتوب بإبهاج في جزء منه، قد خلف انطباعا عميقا بين يهود الشرق، وبينهم كان قد كُتب، وبأن تأثيره كان يجب أن يستمر إلى مطلع القرن الحالي. إن ما يعنيه "*زينة الأيام*" *لحياة* اليهود وفقاً للقبالة، أَخَذه كتاب آخر من القبالة اللوريانية على عاتقه {وذلك} بوصف ما يتعلق *بموتهم*. إنه كتاب: *عبور نهر يابوك* ***Ma'abar Yabbok*** (أي، العبور من الحياة إلى الموت)، للإيطالي القبالي "إيرون براخياه مودينا" **Aaron Berakhiah Modena** (١٦٢٠). وإن مقارنة بين أعمال مثل هذه، وحكايات حياة اليهود وموتهم المكتوبة قبل ظهور القبالة، تبرز مدى فعالية الحركة الجديدة وديمومتها في تغيير وجه اليهودية في جميع جوانبها؛ النظرية، والعملية على حد سواء.

وأود أن أوضح الآن هذا التطور للشعائر القبالية بالتحديد، من خلال ضرب بضعة أمثلة ذات دلالة لافتة.

IV

غني عن البيان القول، إن العديد من الشعائر القبالية كانت باطنية الطابع على وجه التحديد، ولا يمكن تأديتها إلا من قبل فئة معينة من الملقنين. وكان بعضها قديما جدا، يعود إلى المتصوفة الأسلاف من قباليي القرن الثالث عشر. فنحن نجد في الأدب الأقدم وصفاً للشعائر التي تحمل طابع تلقينات خاصة. وليس هناك من شعائر ذات طبيعة صلاوية، مثل ما سنناقشه في ما يلي من شعائر قبالية، مصحوبا بعرض من شأنه أن يكون مفهوما لدى الجمهور غير المتعلم، وموجها إليه.

إن شعائر التلقين، بالمعنى الأدق، هي تلك التي تعنى بتبليغ اسم الإله من المعلم إلى التلميذ. ومن الجلي أن تقليداً شفهيّاً أقدم بكثير يتعلق بنطق هذه الأسماء كان ما يزال حيّاً في ألمانيا وفرنسا في القرن الثاني عشر. يصف "إيليزار من وورمز"[1] (١٢٠٠) هذا التلقين على النحو الآتي[2]:

يُبلَّغ الاسم إلى المتكتمين فقط- ويمكن ترجمة هذه الكلمة بـ"الملقَّنون" أيضاً"- الذين ليسوا عرضة للغضب، وهممتواضعون

(1) Eleazar of Worms (1176-1238).

(2) The text is unprinted. I have used MS Warner 24 in Leiden, in which it appears as an introduction to Eleazar's *Sefer ha-Shem* (Fol. 237). Bahya ben Asher seems to be referring to it when in 1291, in his Torah commentary (ed. Venice, 1544, 147c) he says on Leviticus 16: 30: 'It is a tradition of the mystics to transmit the name of God only over water.'

ووجلون من الإله، ومنفذون وصايا خالقهم. ولا يُبلّغ{الاسم} إلا فوق الماء. وقبل أن يعلمه المعلم لتلميذه، عليهما أن يعمّدا نفسيهما في أربعين مقياساً من المياه المتدفقة، ويعوما فيها على السواء، ثم يضعان ثيابا بيضاء، ويصومان يوم التعليم. ثم عليهما، كليهما، الوقوف على كاحليهما في الماء، وعلى المعلم تلاوة صلاة تنتهي بكلمات: إ"ن صوت الإله فوق المياه! الحمد لك أنت، أيها الرب، الذي يكشف سره لأولئك الذين يخشونه، الذي يعرف الأسرار". وعليهما، هما معاً، أن يحوّلا عينيهما اتجاه الماء، ويتلوا آيات من المزامير، حامدين الإله فوق المياه.

في هذه اللحظة، ينقل المعلم، بوضوح، واحداً من بين أسماء الإله السرية مما يسمح للعالِم بها، أن يسمعه، وعندها يعودان معا إلى الكنيس أو المدرسة، حيث يتلوان صلاة شكر على وعاء مليء بالماء.

إن الطقوس الصلوية التي وصلتنا من المدرسة نفسها، تعطي تعليمات عن "لبْس الاسم" putting on the Name – {وهو} إجراء سحري بحت- وإننا نمتلك مخطوطات عديدة لـ"كتابٌ للبس رداء الاستقامة وتصميمه"[1]، حيث تؤخذ منه طريقة التصور اليهودي القديم عن كيفية "لبس الأسماء"[2] بشكل ملموس تماماً[3]. ويتم اختيار قطعة من رَقّ جلد الأيل الخالص. ومنه تقطع أثواب بلا أكمام، على غرار قفطان الكاهن الراقي، الذي يغطي الكتفين والصدر، وصولا إلى

(1) *Sefer ha-Malbush ve-Tilekun me'il ha-Tsedakoh*, e.g., MS British Museum, Margoliouth 752, Fol. 92-3.

(2) Cf. the apocryphal *Odes of Solomon*, 39: 7, which shows Paul's usage in Rom. 13: 14, and Gal. 3: 27 to be Jewish; cf. also G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951, pp. 55-6.

(3) A parallel to the baptismal ritual of certain gnostic sects, in which the baptizee 'puts on' the mystical name of Jesus; cf. Quispel in *Eranos-Jahrbuch*, XXI (1952), p. 126.

السرة، ويتدلى على الجانبين إلى الخصر، وقبعة متصلة بالملابس. وعلى هذه الملابس السحرية يتم سرد الأسماء السرية للإله. ثم على العالِم بها أن يصوم سبعة أيام، ولا يمس أي شيء نجس، ولا يأكل أي شيء من أصل حيواني؛ لا بيضا، ولا سمكا، وإنما {يأكل} البازلاء، والفاصوليا، وما شابه ذلك فقط. وفي نهاية اليوم السابع، عليه أن يذهب إلى الماء ليلا، ويدعو الاسم فوق الماء -الاسم المكتوب على الثياب، طبعاً- فإذا أبصر شكلاً أخضر في الهواء فوق الماء، فذلك علامة على أن شيئاً ما ما يزال نجساً فيه، ويجب عليه أن يكرر الاستعدادات نفسها لسبعة أيام أخر، مرفقا إياها بالصدقات وأعمال البر. "وصلّ لخالقك على ألا تكون عاراً مرة أخرى. وإذا رأيت الشكل أحمر ساطعاً، فاعلم أنك طاهر داخلياً، ومناسب للبس الاسم. ثم اذهب في الماءإلى الخاصرة، وضع الاسم الجليل والمرعب في الماء". ويُعتقد أن هذا الطقس يمنح العالم قوة لا تقاوم. ويُنصح، "وهو يلبس الاسم"، باستدعاء الملائكة المرتبطة به. فتظهر أمامه، ولكن كل ما يراه عبارة عن ضباب من دخان. إن هذه الأهمية السحرية للمياه فقط، باعتبارها وسيلةً ملائمة لمثل هذا التلقين- وهو مفهوم واسع الانتشار بين غير اليهود، كالمعمودية، على سبيل المثال- لا يحدث في الأدب التلمودي، أو في أي تقليد يهودي آخر[١]. وإني لأشك في ما إذا كان هذا التلقين في الماء يمارس بعد القرن الرابع عشر.

يبدو لي أن التعليمات الأقدم لإنشاء جوليم[٢]، يجب أن تعتبر

---

(1) Cf. M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, 1921.

(٢) جوليم Golem (تنطق بالجيم المصرية غولم): مصنوع طيني جيء به إلى الحياة بطريقة سحرية، وهو اسم من الكلمة العبرية "جوليم"، وهو ما يعني شيئاً غير مكتمل، أو لم يُنته منه، مثل الجنين. -م-

طقوس صلاة، يصبح العالِم فيها على بينة من ممارسة قوة إبداعية معينة. وترد هذه التعليمات في كتابات القبالي نفسه الذي نحن مدينون له بحفاظه على الشعائر المذكورة أعلاه. وإن مشكلة "الجوليم" معقدة للغاية. وقد عالجتها في الفصل الخامس بشكل منفصل. أما في السياق الحالي، فأود أن أشير، فقط، إلى أن هذه المواصفات لإنشاء "جوليم" ليست عنصراً من الأسطورة، إلى حد كبير، باعتبارها وصفاً لطقس دقيق، من شأنها أن تفضي إلى *رؤية* محددة جدا، يعني رؤية لإبداع حركية لـ"جوليم". {إنه} من هذه الشعيرة، كما هي موصوفة في المصادر الأصلية، طور العقل الشعبي أسطورة.

ولننتقل الآن إلى هذه الشعائر القبالية التي طورت على أساس مفاهيم أقدم، وتمت ملاحظتها لقرون من لدن فئات عريضة من الشعب اليهودي، وما تزال تمارس في بعض الحالات إلى اليوم. ولعله يكون من الأفضل أن نبدأ بعدد قليل من الشعائر القائمة على الزواج المقدس، وهي فكرة تلعب دوراً محورياً في *الزوهار*، وبين جميع القباليين اللاحقين. وإن ما حدث في هذا *الزواج المقدس* (*zivvuga kadisha* كما يطلق عليه *الزوهار*) كان اتحاد تجليين في المقام الأول؛ "تفيريث" و"مالخوث"، الجانبين؛ الذكوري، والأنثوي من الإله، الملك وقرينته، والذي ليس شيئاً آخر سوى *الشيخناه*، والكهنوت الصوفي الإسرائيلي. وهكذا، مكّن التسلسل الواسع من المعنى المتضمن في رمز *الشيخيناه* الجماهيرَ من الناس من تحديد هذا الزواج المقدس، بالزواج بين الإله وإسرائيل، وهو ما كان، بالنسبة للقباليين، مجرد الوجه الظاهري لعملية تحدث داخل الجوهر السري من الإله نفسه.

{إنه} لا يوم عطلة يمكن أن يؤوّل تأويلاً أحق، على أنه عيد مقدس بهذا المعنى، أكثر من عيد الأسابيع في اليوم الخمسين بعد عيد

الفصح. فهذا المهرجان، إحياء للوحي على جبل سيناء، وهو ما يصادف خمسين يوماً بعد الإخراج من مصر وفقا للتوراة، هو مهرجان الميثاق بين الإله وإسرائيل. ولم يكن من الميثاق إلى الزواج إلا خطوة قصيرة بالنسبة للقباليين. فالزوهار يحكي[1] بأن "شيمون بن يوهاي" وشركاءه يعلقون أهمية صوفية خاصة على الليلة التي تسبق هذا المهرجان. ذلك أنه في هذه الليلة تتهيأ العروس لتقترن بالعريس، وكان يُعتقد حقا أن كل "المنتمين إلى قصر العروس" (أي الصوفية، وطلاب التوراة) يجب أن يحافظوا على شركتها ويشاركوا فيها، من خلال طقوس احتفالية، أثناء الاستعدادات لزواجها. فالصوفيون هم من يُلبس الشيخيناه الحلي المناسبة التي تتخذ فيها مكانها تحت مظلة الزفاف صباح اليوم الموالي. وتتألف زينة الزفاف الكاملة، كما استدل التلموديون على ذلك من إشعياء الثالث، من أربع وعشرين مادة. إلا أن هذه المواد الأربع وعشرين، هي الأربعة وعشرون كتاباً من الكتاب المقدس وفقاً للزوهار. وبالتالي، فإن أي شخص يتلو في هذه الليلة مختارات من الأربعة وعشرين كتاباً، ويضيف تأويلات صوفية من أسرارها يزين العروس بالطريقة الصحيحة، ويبتهج معها طوال الليلة. وفي هذه الليلة يصبح العالِم "الرجل الأفضل لدى الشيخيناه"، وعندما يسأل العريس، في الصباح الموالي،عن أولئك الذين زينوا العروس بهذا الشكل الرائع، فإنها توجهه إلى الخارج، وتدعوه إلى حضرتها.

منذ بداية القرن السادس عشر، اتخذت مجموعة طقوس شكلاً على أساس هذا المقطع من *الزوهار*. فالليلة بكاملها قبل الزواج الصوفي قد

---

(1) *Zohar*, I, 8a and III, 98a. There is a very interesting parallel to these passages in the Hebrew writings of Moses de Leon; cf. *Sod Hag Shavuoth*, MS Schocken Kabb. 14, Fol. 87a.

قضيت في صلوات المساء السهر، وأنشدت الأغاني، وتليت مجموعة مختارة من جميع كتب الكتاب المقدس، ومن كل أطروحات *المشناه* {مجموعة تفسير تفسيرات الشريعة حسب تقليد الربيين، وهي عقيدة غير مكتوبة}، ومن أجزاء من *الزوهار* تعرضتللمهرجان. وقد أصبحت هذه الطقوس شعبية جداً، وتمارس على نطاق واسع أيضاً إلى يومنا هذا. وفي الحقيقة، فإن المفهوم عن زواج ما تم الدفع به بعيداً بحيث أنه في الصباح الموالي، لحظة رفع التوراة في الكنيس، وقبل تلاوة الوصايا العشر، كانت عادة بعض القباليين قراءة عقد رسمي، يصرح بشروط الزواج بين «العريس الإله»، و«العذراء إسرائيل»[1]. وقد كتب «إسرائيل نَجارة»[2]، شاعر دائرة صفد، عقد زواج شعري، قد يكون العقد الأول من نوعه، {عبارة عن} إعادة سبك غنائي صوفي لوثيقة الزواج المنصوص عليها في الشريعة اليهودية[3]. وقد أحرز هذا، و«وثائق» مماثلة له، وهي تعلن عن إكمال الزواج المقدس، شعبية واسعة. لدينا في هذا المقام، مزيج من استعارة حكاية رمزية، والرمزية الأصفى؛ في حين أن قصة زواج إسرائيل من الإله في يوم الوحي، هي بعدُ كل شيء مجاز فحسب، على الرغم من أن مفهوم زواج *الشيخيناه* من ربها، وهي ذات مغزى عميق، هو رمز صوفي يعبر عن شيء يتعالى عن كل الصور.

وإنما، هي طقوس السبت، وعشيته خاصة،هي التي خضعت للتحول الأكثر أهمية في ما يتعلق بهذه الفكرة عن الزواج المقدس. ولن يكون من باب المبالغة أن ندعو السبت *باليوم* للقبالة. ففي يوم السبت

---

(١) لقد سمعت مثل هذه القراءة في السنوات الأخيرة، في المعابد السفردية في بيت المقدس.

(2) Israel Najara (1555-1625).

(3) Najara, *Zemiroth Yisrael*, Venice, 1599, 114a ff.

يتدفق نور العالم العلوي في العالم المدنس الذي يعيش فيه الإنسان طيلة أيام الأسبوع الستة. ويدوم نور السبت إلى الأسبوع الموالي، ويتزايد بَهَتا تدريجيا، ليتم إغفاؤه في منتصف الأسبوع من خلال بزوغ نور السبت المقبل، إنه اليوم الذي تدخل فيه روح خاصة، "روح السبت"، إلى المؤمن، وتمكنه من المشاركة، بالطريقة الصحيحة، في هذا اليوم الذي يساهم أكثر من أي يوم آخر في أسرار العالم الروحي. ونتيجة لذلك، كان يعتبر يوماً يكرس خصيصاً لدراسة القبالة أيضاً.

لقد استشهد القباليون بثلاثة مقاطع منفصلة من التلمود، هذه المقاطع التي جُمّعت وقُدمت في ضوء جديد من خلال هذا المفهوم عن السبت زواجا مقدسا. فالأول يخبرنا عن أن عشية السبت كان بعض الحاخامات يلفون أنفسهم في أرديتهم ويصرخون: تعالوا، لنذهب إلى ملاقاة الملكة السبت. ويُعوِل آخرون: تعالي، أيتها العروس، تعالي، أيتها العروس. ويتعلق المقطع الثاني بأن "شيمون بن يوهاي" وابنه رأيا مساء الجمعة رجلاً مسناً عجلاً في وقت الغسق بحزمتين من {نبت} الآس. وقد سألاه: ما الذي تفعله بهاتين الحزمتين؟ فأجابهما: سوف أُبجّل السبت بهما[1]. أما المقطع الثالث فيخبرنا بأن علماء التوراة اعتادوا على ممارسة الجماع الزوجي ليلة الجمعة على وجه التحديد[2]. وتُؤوِّل هذه التقارير المنفصلة في كتب القباليين عن الطقوس بأنها دلائل على أن السبت في الحقيقة مهرجان للزواج. وقد تم اتخاذ الاتحاد الدنيوي بين الرجل والمرأة، المشار إليه في المقطع الثالث، باعتباره مرجعاً رمزيّاً للزواج السماوي[3]. لقد تم ضم هذه المواضيع إلى

(1) Cf. Moritz Zobel, *Der Sabbatb*, Berlin, 1935, pp. 59, 64.

(2) Kethuboth 62b.

(٣) تتناقض هذه الرمزية مع فكر "شيمون بن يوهاي"، في أوائل مدراش، والذي عيّن السبت ومجتمع إسرائيل العروس والعريس، وأول قداسة السبت في الوصايا العشر=

الرمزية الصوفية، السبت، *والشيخيناه*، المحددة للعروس. وتبقى، {ثمة}، فكرة صوفية أخرى لعبت دوراً في طقوس السبت القبالية، ألا وهي "حقل أشجار التفاح المقدسة"(١)، مثل ما تسميها الشيخيناه في *الزوهار* مراراً. ففي هذه الاستعارة، فإن "الحقل" هو المبدأ الأنثوي للكون، بينما تحدد شجرة التفاح *الشيخيناه* باعتبارها التعبير عن كل *التجليات النورانية* أو البساتين المقدسة التي تتدفق فيها وتمارس تأثيرها من خلالها. وخلال الليل قبل السبت يقترن الملك بالسبت-العروس، فيتم تخصيب الحقل المقدس، ومن اتحادهما المقدس {هذا} يتم إنتاج أرواح الصاحين.

استناداً إلى هذه المفاهيم التي وردت على طول *الزوهار*، فإن قبالي صفد قد طوروا، في بداية منتصف القرن السادس عشر، طقوساً رسمية ومثيرة للإعجاب، ولم يرد ذكرها في المصادر المتقدمة عليها. وموضوعها المهيمن هو الزواج الصوفي. فجعلت أجواء الشفق الغريبة تحديداً شبه كامل *للشيخيناه* ممكناً، ليس مع ملكة السبت فقط، وإنما مع كل ربة منزل يهودية تحتفل بالسبت أيضاً. إن هذا هو ما منح هذه الطقوس شعبيتها الهائلة. وإلى اليوم، فإن طقوس السبت تتخللها ذكريات شعائر القبالة القديمة، وقد تم الحفاظ على بعض معالمها سليمة.

سأحاول أن أصف هذه الطقوس في شكلها الأصلي والدال(٢). فبعد

=بالزواج المبرم من خلال "التقديس" للعريس- السبت. Cf. Zobel, *Der Sabbath*, p. 49.

(١) على أساس قوة عبارة تلمودية (Ta'anith 29a)- "مثل بستان تفاح"- والتي لا تقوم، في التلمود، إلا بتميز رائحة مشهية على نحو خاص.

(٢) في ما يلي سأستخدم، بشكل أساسي، أوصاف الطقوس التي قُدمت في "*شولهان أروخ*" لإسحاق لوريا في "*حمداث يميم*"، المجلد الأول. وهذا ليس المكان=

ظهر يوم الجمعة، قبيل بدء يوم السبت، فإن قباليي صفد والقدس، يرتدون الأبيض في العادة -في كل الأحوال ما عدا الأسود والأحمر اللذين من شأنهما أن يثيرا قوى الحكم الصارم والقيود- ويذهبون إلى حقل مفتوح خارج المدينة حيث مقدم تحول *الشيخيناه* إلى "بستان تفاح مقدس". إنهم "ذهبوا إلى ملاقاة العروس". وفي خضم الموكب غنى الناس تراتيل خاصة للعروس، ومزامير من تشوّف بهيج (من مثل المزمور ٢٩ أو المزامير من ٩٥ إلى٩٩). وأكثر هذه التراتيل شهرة تم تأليفه من لدن "سولومون القابز"[1]، وهو عضو في مجموعة موسى كوردوفيرو في صفد، ويبدأ بـ:

اذهب، حبيبي، إلى ملاقاة العروس

دعونا نتلقى وجه السبت...

في هذه الترنيمة، والتي ما تزال تنشد في الكنيس، فإن الرمزية الصوفية تقرن صراحةً إلى الآمال الماشيحانية لفداء*الشيخيناه* من المنفى. وعندما تُرك الموكب الفعلي في الحقول "التقى الجمع العروس" في باحة الكنيس، وعندما توقف هذا الاحتفال أيضاً، أصبح من العرف التحول غربا عند آخر بيت من الترنيمة، كما الحال حتى يومنا هذا، والانحناء أمام العروس التي تقترب، وقد دُوّن أن "لوريا"، واقفا على تلة قرب صفد، عاين مشهد حشود السبت- الأرواح القادمة مع السبت- العروس. ويخبرنا عدد من مصادرنا أن مزامير السبت كانت تنشد بعيون مغمضة، لأن *الشيخيناه*،، كما فسر القباليون، تسمى في *الزوهار* بـ"العذراء الجميلة التي لا عينين لها"، أي أنها فقدت عينيها من البكاء

=المناسب لتحليل تطور أجزاء مختلفة من الطقوس، كما هي مفقودة يا للأسف في أدب الدراسات اليهودية.

(1) Solomon Alkabez (1505-1584).

في المنفى[1]. ومساء الجمع، فإن نشيد الأنشاد، والمحدد تقليدياً بالرابط غير القابل للذوبان بين "المقدس، تبارك اسمه، وكهنوت إسرائيل"، ولكنها اتُخذت، ها هنا أيضاً، أغنية زفاف *للشيخيناه*، وكانت مرتلة كذلك. وبعد الاجتماع بالعروس فقط، كانت صلوات طقوس السبت التقليدية تتلى.

بعد الصلاة، كانت الطقوس الصوفية تُستأنف في المنزل. ووفقاً لـ"إسحاق لوريا"، فإن "تقبيل إحدى يدي الأم عند دخول المنزل"، كان {أمراً} جديراً بالإطراء، وثرياً بالدلالة الصوفية. وبعد ذلك، يسير أفراد العائلة حول المائدة رسمياً، حيث سيأخذون بصمت حزمتي الآس للعروس والعريس، ويغنون تحية لملائكة السبت، يعني، الملكين اللذين يرافقان كل إنسان إلى منزله في بداية يوم السبت، وفقا للتلمود[2]. إن المراسيم الأربعة للنشيد للملائكة، "فليصحبكم السلام، أنتم ملائكةَ السلام"، تليها تلاوة الفصل الواحد والثلاثين من الأمثال، والذي يبدو أنه يتغنى بمدح ربة المنزل النبيلة وأنشطتها، ولكن القباليين يؤولونه سطراً سطراً بأنه ترنيمة *للشيخيناه*. ومن الغريب القول، إنه من خلال إعادة التأويل الصوفية لدى القباليين أن وَجَد هذا الثناء على ربة البيت اليهودية طريقه إلى طقوس السبت "فهذه الترنيمة للمحْصنة" يجب أن تغنى بصوت إيقاعي من الجوقة الجالسة. ثم، قبل الوجبة، كما ينص *الزوهار*، فإن سيد المنزل "يفصح عن سر الوجبة"، يعني، أنه يدرج الفعل المقدس في الكلمات التي تصف معناها السري،

---

(١) في *الزوهار*، الثاني، ٩٥أ، فإن هذه العذراء هي التوراة، انظر: أعلاه، الفصل الثاني، الصفحة ٥٥- والمعنى الحرفي للاستعارة المطبقة على العذراء "التي لا تقودها عينان" (التي لا ترى أحدا).

(2) Shabbath 119a.

بناشد في الوقت نفسه، *الشيخيناه* أن تشارك في الوجبة مع عريسها
ـافذ الصبر)، و"القدوس العظيم". ينطلق هذا الابتهال الآرامي
رسمي:

أعدّي وجبة الإيمان الكامل
لنبهج قلب الملك المقدس،
أعدي وجبة الملك.
هذه وجبة حقول التفاح المقدس،
ونافذ الصبر، **والقدوس العظيم بصُر**،
يأتون ليشاركوها في الوجبة.

إن ما يحدث في هذا الفعل المقدس موضح في ترنيمة "إسحاق
ـريا" العظيمة، واحد من الأعمال القليلة الأصيلة التي وصلتنا من يد
ذا الأعظم من قبالي صفد. فقد كتب لوريا تراتيل من هذا النوع لكل
جبة من وجبات السبت. فهي تشير، في الأقمشة الرسمية من
زهاريتها الآرامية، إلى الالتفاتة المنمقة للساحر، وهو يستحضر
موكب الفخم للجميع ليشاهدوه. إنهم يقرأون مثل ترنيمة دين سري.
أريد أن أقتبس هنا ترنيمة لتناول وجبة الجمعة.

أنا أغني تراتيل
لألج البوابات
بوابات حقول التفاح
البوابات المقدسة.
مائدة جديدة
نحن نضع لها،
شمعدانا جميلا

يلقي نوره علينا.
بين اليمين واليسار
تدنو العروس
في جواهر مقدسة
وأثواب احتفال.
زوجها يجامعها
فيفرجها[١]
يعطيها الرغبة،
يعتصر قوته.
وجع وصرخات
قد ولّت.
الآن هناك وجوه جديدة
وأرواح ونفوس.
يمنحها البهجة
بمقياس مزدوج.
تسطع أنوار
ودفقات نعمة.
يذهب مرافقو العريس
ويجهزون العروس،
مأكولات من أصناف شتى

(١) في التجلي النوراني التاسع "يسود"، فإن "الأصل" مرتبط بالعضوين التناسليين؛ للمؤنث، والمذكر.

وجميع أنواع الأسماك[١].
تنجب أرواحا
ونفوساً جديدة
على اثنتين وثلاثين بوابة
وثلاثة فروع[٢]،
لها سبعون تاجا،
ولكن فوقها الملِك
أن الجميع يمكن أن يتوج
في قدس الأقداس.
كل العوالم تشكلت
وخُتمت داخلها
ولكن كل شيء يسطع
منذ "قديم الزمان".
اتجاه الشرق وضعتُ
الشمعدان الصوفي
أصنع غرفة في الشمال
للطاولة مع الأرغفة
مع النبيذ في الأكواب

الأسماك رمز الخصوبة، ويرتبط عرف تناول الأسماك ليلة الجمعة، وهو عرف واسع الانتشار، بالبناء بالزوجات في الجمعة ليلا.

تنسل الروح من "الحكمة" من اثنتين وثلاثين بوابة، والفرعان هما النعمة والحكم، والحب المطمئن، "الأعمدة" الثلاثة لعالم التجليات النورانية، من حيث تأتي الأرواح. والسبعون تاجا للعروس في السطر الموالي وورد ذكرها في *الزوهار*الثاني، ٢٠٥أ.

وغصون من الآس
لتحصين الخطية،
لأنها ضعيفة.
نضفر لهما أكاليل
من كلمات ثمينة
لتتويج السبعين
في خمسين بوابة.
فليُحَطْب *الشيخيناه*
بستة أرغفة سبتية
متصلة من كل جانب
بالحرم السماوي.
واهنة ومنبوذة
القوى النجسة
الشياطين المهددة
هي الآن في الأغلال.

كان هذا الترنيم، في نظر القباليين، صنفا على حدة. وعلى عكس ترانيم الموائد الأخرى عشية السبت، وهي حسب ما يحلو للمرء في أن ينشدها أو لا يفعل، فإن هذا الترنيم كان جزءاً لا غنى عنه في الطقوس. وفي ترنيمة لوريا لم يتم حقن معنى جديد في صلاة قديمة عن طريق التفسير الصوفي أو النية *kavvanah*؛ وعلى العكس من ذلك، فقد خلق تصور باطني لغة صلاته وشكله الخاصين. ويتواتر أوج الترنيمة، تكبيل شياطين السبت، عندما يكون لزاما عليهم الفرار "داخل بلعوم الهاوية العظيمة"، يتواتر في ترانيم لوريا للوجبتين الأخريين. والأغنية الأخيرة، المغناة في الغسق الذي ينتهي يوم السبت، تؤكد بقوة

ذا الطرد للأرواح الشريرة "من الكلاب المسعورة"- قوى الجانب
آخر، وليس {الأمر} مجرد وصف لطرد الأرواح الشريرة، وإنما هو
رد لها:

يجب أن تبقى الكلاب المسعورة خارجا، ولا
يمكنها أن تلج،
أستدعي "الأعظم من الأيام" في المساء حتى يتم
تفريقها،
حتى تحطم إرادتُه "الصّدفات/الشياطين".
إنه يطوح بها ثانية في هواتها، فعليها أن تختفي
عميقا في
كهوفها،
وكل هذا الآن، في المساء، في مهرجان نافد
الصبر(١).

لن أواصل مع باقي الشعائر السبتية الأخرى للقباليين. إلا أنه تبقى
ناك نقطة واحدة أود أن أثيرها في هذا الصدد. فبما أن "استقبال
عروس" يمثل بداية اليوم المقدس حتى قبل بداية السبت الفعلي، إذاً،
ن بعض القباليين يعلقون أهمية قصوى على وجبة السبت الرابعة
لمذكورة باقتضاب شديد في التلمود باعتبارها عرفاً لشخص واحد)
ي تقام بعد *الانفصال*(٢)، صلاة الانفصال بين السبت وأيام الأسبوع،

---

(١) *Ze'ir anpin* تعني في *الزوهار*: *نافد الصبر*، على عكس "الصبور" باعتباره وجهاً من وجوه الإله، وعند لوريا أخذت بمعناها الحرفي على أنها "هو ذو الوجه الصغير"، فهو الألوهية في تطورها ونموها اللانهائي، كَرّبّ *الشيخيناه*.

(٢) Havdalah: هي الكلمة العبرية "للانفصال"، وتشير إلى الإعلان اللفظي المدلى به في نهاية السبت أو العطلة اليهودية، وفيها يتم فصل اليوم المقدس عن الفترة=

وتمتد بعيداً في الليل. تصاحب هذه الوجبة (التي لم يؤكل فيها شيء لدى بعض القباليين) العروس خارج نطاقنا، تماماً كما يقودها الطقس، الموصوف سابقاً، إليه. ويعلق بعض القباليين أهمية قصوى على هذه الوجبة الأسطورية لـ"مصاحبة الملكة". وبينما كانت وجبات السبت الثلاث الرسمية مرتبطة بالآباء، إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، فإن هذه تم تحديدها مع داود، ومسيح الرب، الماشيح. ولكن هؤلاء الأجداد، وفقا *للزوهار*، "هم أقدام العرش الإلهي"، أو *المركاباه*. وليس مثيراً للدهشة أن "ناثان من غزة"، الرسول، والمتحدث باسم الماشيح القبالي، "ساباتي زيفي" مدد هذه الوجبة الرابعة حتى منتصف الليل. فهو كان يقول: "هذه وجبة الملك الماشيح، وجعل منها مبدأ عظيماً"[1].

=الدنيوية التالية. ذلك أن أيام اليهود تبدأ وتنتهي مع حلول الليل، و"هافدلاه" يمكن أن تردد مرة واحدة فقط بحلول الظلام ليلة السبت. -م-

(١) *إينيان شاباتاي زيفي*. ط.أ. فريمان. ١٩١٣. ص٩٤. ففي ضوء هذا، يجب أن نفهم وصفات *حمداث يميم*، ودلالة هذه الوجبة في الحركة الحسيدية.

V

إن الشعائر القبالية من النوع المختلف، هي تلك التي يكون فيها نفي *الشيخيناه*دراماتيكياً ومرثياً. وقد انعكست نقطة التنسك الملحوظ، والمزاج المروع اللذين أدخلا إلى القبالة بعد طرد اليهود من إسبانيا، في مثل هذه الشعائر. فالتجربة التاريخية للشعب اليهودي قد اندمجت بشكل لا ينفصم مع الرؤية الصوفية لعالم كان فيه المقدس محصوراً في صراع يائس مع الشيطاني. ففي كل مكان، وفي كل ساعة، وفرت حقيقة المنفى البسيطة، والعميقة بلا نهاية بعد ذلك، تربة كافية للرثاء، والتكفير، والزهد. ومن هذه التجربة الحية، انبثقت ثروة هائلة من الشعائر. وسأحاول أن أجلي في ما يلي، من خلال مثالين مثيرين، ظهور هذه الشعائر الجديدة التي قدمت تعبيراً ملموساً عن أسطورة المنفى. وقد تم تنفيذ المثالين كليهما على نطاق واسع لعدة قرون، وليس بالعدد الهين من العلماء التلموديين الذين اشتكوا بأن المؤمنين البسطاء، غير المشاهدين في التقليد الحاخامي، قد كرسوا همة وعناية أكبر لإنجاز مثل هذه الشعائر التي تجتذب مشاعرهم مباشرة، من الوفاء بوصايا التوراة.

إن أول هذه الشعائر هو رثاء منتصف الليل *إصلاح الأعشاب البحرية* **tikkun hatsot**. قال تلمودي من القرن الثالث: "ينقسم الليل إلى ثلاث ساعات، وفي كل ساعة يجلس القدوس، تبارك اسمه، ويزأر مثل أسد: ويل لي من الذي دمر بيتي وأحرق معبدي وأرسل

أولادي إلى المنفى بين الأغيار"[1]. ومن الغريب القول، إن ما يقرب من ألف سنة قد انصرمت، قبل أن ينعكس هذا المقطع في طقس. وحتى القرن الحادي عشر، أعلن "هاي غاون" Hai Gaon، رئيس الأكاديمية التلمودية في بابل، بأن الناس التقاة، الذين يتنافسون مع الإله، يرثون تدمير الهيكل في الساعات الليلية الثلاث كلها[2].

ويسميها والده، "شريرا غاون"، استخداماً تقيّاً للاستيقاظ في منتصف الليل وإنشاد الترانيم والأغاني[3]. ومن الغريب القول، إنه لم يتحدث عن الرثاء. إنه بين القباليين في جيرونا، حوالي ١٢٦٠ (إذا كان النص الذي ندين له بمعلومتنا[4] قد نشأ، كما أفترض، في إسبانيا في هذا الوقت)، حيث جمعت الشعيرة هذين الموضوعين الوليدين. "يستيقظ الحسيديون ذوو المرتبة الأعلى ليلا ليغنوا التراتيل في كل صلاة مساء، ووسط الصلاة والدعاء، يلقون بأنفسهم أرضا، ويتمددون على التراب ينتحبون، ويذرفون الدمع الغزير، اعترافا بإثمهم، وتكفيراً عن خطاياهم".

تعلن صلاة منتصف الليل عن ظهورها، ارتباطاً بأساطير مختلفة جداً، في العديد من المقاطع في *الزوهار*، وتموصفها باعتبارها ممارسة

---

(1) Berakhoth 3a.

(٢) قد يكون بيان "هاي" ذا صلة بتوصية مماثلة في **Seder Eliyahu Rabbah**, ed. Friedmann, p. 96.، ولكن ينبغي أن يوضع في الاعتبار كذلك، أنه في هذه الأثناء كانت صلوات منتصف الليل، والتي أدخلت في القرن الخامس، قد أصبحت معتادة بين الرهبان المسيحيين.

(3) Cf. the references in A. Freimann's edition of the *Responsa* of Maimonides, No. XXV, p. 21.

(4) The anonymous *Sefer ha- Yashar*, a book of moral exhortation, which has been attributed to various authorities. The passage occurs in Chapter III, ed. Cracow, 1586, 8a.

قبالية. ففي منتصف الليل، يدخل الإله إلى الجنة ليفرح مع الصالحين. وتشرع كل الأشجار في الجنة في الترانيم، وترتفع الريح من الشمال، وتتطاير شرارات من قوة الشمال، من النار في الإله، وهي نار قوة الحكم، وتضرب الملك جبريل(الذي انبثق هو نفسه من هذه القوة في الإله) تحت جناحيه[1]. فيوقظ بكاؤه كل الديكة في منتصف الليل. وفي روايات أخرى، تهب الرياح الشمالية من الجنة وتحمل الشرارات إلى الأرض، حيث تضرب الديك مباشرة تحت جناحيه؛ مما يحمله على الصياح في منتصف الليل[2]. ثم، حان الوقت ليستيقظ التقي، كما فعل الملك داود في زمنه، ويدرس التوراة إلى الفجر، أو، وفقاً لآخرين[3]، يترنم بالأغاني *للشيخيناه*. لأن سلطة الحكم الصارم، وهي ما يحكم العالم في المساء، قد تحطمت ابتداء من منتصف الليل، وهذا ما يفسر، في رأي القباليين، لماذا تكون الأرواح والشياطين عاجزة بعد أول صياح للديك[4].

---

(1) *Midrash ha-Ne'elam* to Ruth, in *Zohar Hadash*, Warsaw, 1884, 87d, and in *Zohar*, III, 23a, 171b, etc. Here there is a play on the etymological connection between Gabriel ('power of God'), *gever* ('cock'), and *gevurah* ('power', in the *Zohar* always the power of stern judgment). In III, 172a, it is said that the Angel Gabriel notes the deeds of men during the day and reads them at midnight after his heavenly 'cock's crow.' If he were not paralyzed by his misshapen toes-a motif I have never encountered elsewhere-he 'would burn the world with his flame in this hour.'

(2) I,-b, 77b; III, b. Dr. Zwi Werblowsky has informed me that Abeghian (*Armenischer Volkssglaube*, Leipzig, I 898, p. 38) mentions this same conception of a heavenly cock crow which, before the earthly cock crow, awakens the choirs of angels to the praise of God. Indeed a remarkable parallel worthy of further investigation.

(3) III, 302a (= *Zohar Hadash*, 53b).

(4) Menahem Recanati (c. I 300) already gave this correct interpretation of this passage (*Zohar*, III, 284a) in his Torah commentary (Venice, 1545, 179b).

لقد سيقت هذه الموضوعات في *الزوهار* على أنها ذات علاقة بمنفى *الشيخيناه* فعلاً[1]. ففي منتصف الليل يتذكر الإله "أنثى الأيّل التي تستلقي في الثرى" [2] hind that lies in the dust، ويريق دمعتين "تحرقان أكثر مما تفعل كل نار في العالم"، وتقعان في البحر العظيم[3]. وفي هذه الساعة، يهيج في مَراث تهز كل الثلاثمئة وتسعين عالماً. ولذلك، {تجد} الملائكة ترنم تراتيل الحمد لمدة ساعتين فقط، ساعة منتصف الليل، ثم يسود الصمت. ولهذا السبب تدعى الملائكة *بمن يرثون لصهيون*[4] *Avele Zion* - تحول ملحوظ جدّاً من اسم لجماعة يهودية من الزهاد إلى فئة من الملائكة، في بدايات القرون الوسطى.- ووفقاً لبعض المقاطع، فإن كل هذا يبدو أنه يحدث قبل أن ترتفع الرياح الشمالية في الجنة. وفي منتصف الليل، تغني *الشيخيناه*، وهي في المنفى، أغنيات وترانيم لزوجها[5]، ويتم، وفقا لآخرين، حوار، بل *وزواج مقدس* بين الإله *والشيخيناه*[6].

ورغم هذه المفاهيم الغنية، فإن *الزوهار* لم يطور، مع ذلك، شعيرة حقيقية للرثاء. فقد تطلب {الأمر} من الصوفية، فقط، أن يحافظوا على صلاة الليل، وينضموا إلى الحشد من "مصاحبي *الشيخيناه*" من خلال الدراسة والتأمل في أسرار التوراة. ولم يبق هناك أي إشارة إلى طقس رثاء عن المنفى. وعلى الرغم من أننا نسمع أحياناً من الأجيال التي تلت

(1) Especially in the two important passages *Zohar Hadash* to Ruth, 87d, and *Zohar*, II, 195b- 196b.
(2) I, 4a, Cf. also in *Zohar Hadash*, 47d.
(3) III, 172b. The motif of the two tears comes from a Talmud passage, Berakhoth 59a.
(4) All this according to *Zohar*, II, 195b.
(5) *Zohar*, III, 284a.
(6) In *Midrash ha-Ne'elam* to Ruth, *Zohar Hadash*, 87d (the dialogue) and in the *Zohar* itself, II, 205a (the union).

الزوهار (١٢٨٥-٩٠) عن صلاة ليلية في ذكرى تحطيم الهيكل[١]، فإننا مازلنا لم نعلم شيئاً عن مجموعة شعائر تتعلق بساعة منتصف الليل تحديداً.

أما في صفد، فالصورة تتغير. فذكرى الاحتفال بنصف النسيان تأتي جنباً إلى جنب مع المفاهيم *الزوهارية* عن منتصف الليل، وعن *الشيخيناه* المنفية لإبداع شعائر جديدة ترمز إلى تجربة اليهود من ذاك الجيل. والجزء الغريب منها هو أن "شعائر المنفى" هذه كان ينبغي أن تنشأ في فلسطين، وليس في بلدان الشتات. وقد اصطحب القباليون الذين جاؤوا إلى صفد في منتصف القرن السادس عشرمن كل أنحاء العالم، بغية إنشاء "جماعة من الرجال المقدسين"، قد اصطحبوا معهم هذا الوعي الحاد عن المنفى، ومنحوه تعبيراً طقسياً كاملاً في المكان ذاته حيث توقعوا أن تبدأعملية الخلاص الماشيحاني.

وفي ما يتعلق بـ"أبراهام هاليفي بيروخيم"[٢]، وهو أكثر الأعضاء نشاطاً في هذه المجموعة، نقرأ أنه "كان يجري دائماً ساعة منتصف الليل في شوارع صفد يبكي ويصرخ: فلتقومي باسم الإله، لأن *الشيخيناه* في المنفى، ومنزل حرمنا احترق، وإسرائيل في كرب عظيم، ثم ينوح خارج نوافذ المتعلمين، ولم يكف حتى يرى أنهم قد استيقظوا من نومهم"[٣]. ويمكن أن يضاف {إلى ذلك} أن هذا الصوفي، وقد رأى عند حائط المبكى في القدس رؤيا عن *الشيخيناه*، لبس السواد

(1) In Solomon ben Adreth in Barcelona (c1300) and in Asher ben Yehiel in Toledo (c. 1320). A reference in F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, I, Berlin, 1929, p. 474, has been mistakenly interpreted by some writers to mean that an organization for the performance of this ritual was founded in Saragossa in 1378.

(2) Abraham Halevi Berukhim (1515-1593).

(3) Letters from Safed, ed. S. Assaf, *Kobetz 'al Yad*, III (Jerusalem, 1940), p. 122.

وهو يبكي ويرثي، وكان أصحابه في ينظرون إليه على أنه تجسيد لإرميا النبي، أو أنه شرارة من روحه على الأقل. وقد أعطي هذا الاحتفال أشكالاً محددة ضمن مجموعة "إسحاق لوريا"[1]. وكان لشعيرة منتصف الليل اللوريانية جزءان؛ "شعائر راحيل"، و"شعائر ليا". ذلك لأن "راحيل"، و"ليا"، وفقا لهذه القبالة، هما وجهان *للشيخيناه*؛ فواحد نُفي من الإله والرثاء، والآخر من لمّ شملها المتكرر باستمرار مع ربها. ونتيجة لذلك، فإن "إصلاح راشيل"، أو "شعيرة لراشيل"، كان هو شعيرة الرثاء الحقيقية. وبالتقيد بها، فإن الناس "يشاركون في معاناة *الشيخيناه*"، ولا يندبون آلامهم الخاصة، وإنما الألم الوحيد الذي يهم، حقا، في العالمهو منفى *الشيخيناه*.

ومن ثمة، فعلى المتصوف أن يستيقظ في منتصف الليل ويلبس، وعليه أن يتجه إلى الباب، ويقف بالقرب من نافذته، ويخلع حذاءه ويحسر رأسه. وبعد ذلك، عليه أن يأخذ رماداً من الموقد، وهو يبكي، ويضعه على جبينه، في المكان حيث تطبق التمائم، التعويذات[2]، صباحاً. ثم عليه أن ينحني برأسه ويفرك عينيه بالتراب على الأرض، مثلما ارتمت *الشيخيناه* تماماً، "الجميلة بلا عينين"، على التراب. ويجب أن يتلو مجموعة من الصلوات تتألف من المزمور مئة وسبعة

(1) The classical form of this rite, which later became widespread in Europe, is that described in Nathan Hannover's often reprinted *Sha'are Zion*, Prague, 1662. Cf. also Jacob Zemach, *Nagid u-Metsovveh* (1712), 5b (the following quotations are from both sources), and Vital's *Pri 'Ets Hoyyim*, XVII.

(٢) tefillin، وphylacteries: عبرية آرامية، هي متعلقات العبادة الخاصة باليهودية الحاخامية، وهي عبارة عن مجموعة من الصناديق الجلدية الصغيرة تحوي قطعاً من الرق مخطوطة بآيات من التوراة، وتشد على الذراع والرأس بأشرطة من الجلد، ويحملها اليهود الذكور المتقيدون بالقواعد أثناء تلاوة الصلاة الصباحية خلال أيام الأسبوع. -م-

وثلاثين (على أنهار بابل هناك جلسنا، بكينا أيضاً)، والمزمور تسعة وسبعين (اللهم، إن الأمم قد دخلوا ميراثك. نجسوا هيكل قدسك. جعلوا أورشليم أكواما)، والفصل الأخير من المراثي، وبعض المراثي الخاصة المكتوبة في صفد والقدس. وقد أصبحت خمسة من هذه الترانيم ميزة ثابتة تقريباً لهذه الطقوس.

ثم يتم تنفيذ "شعائر ليا"، ولم يعد التركيز هنا على المنفى؛ وإنما على وعد الخلاص. وتتلى مزامير ماشيحانية، وتُنشد ترنيمة طويلة، على شكل حوار بين الإله ومجتمع إسرائيل الصوفي. وفي هذه الترنيمة، والتي كتبها "حاييم كوهن" من حلب Hayim Kohen of Aleppo، أحد تلاميذ فيتال، تشكو *الشيخيناه* من منفاها، ويرسم الإله احتمال الخلاص بألوان زاهية. ومقابل كل مقطع شعري من الوعود، تجيب *الشيخيناه* بمقطع من الرثاء. وحتى الأميون، حسب القباليين، يجب عليهم تنفيذ هذه الشعيرة؛ إذ "الوقت من منتصف الليل حتى الصباح هو وقت النعمة، وشعاع منها يمكن العثور عليه حتى في النهار". بعد هذين الجزءين من الطقس، فإن ثالثا موصى به، "شعيرة للروح" *tikkun ha-nefesh*، وفيها ركز العالِم على فكرة توحيد الإله *والشيخيناه* مع كل عضو من جسده "حتى يمكن أن يصير جسده عربة *للشيخيناه*".

وبعد انفجارات الماشيحانية الكبرى لعام ١٦٦٥- ١٦٦٦ أصبحت هذه الشعيرة موضوع مشادات بين السبتيين وخصومهم. فقد أعلن السبتيون، على الرغم من درجات متفاوتة في التطرف، أن شعيرة راحيل قد عفا عليها الزمن الآن؛ إذ *الشيخيناه* كانت في طريق العودة إلى ديارها من المنفى. والحداد عليها اليوم كان مثل الحداد على يوم السبت[1]. وبالتالي، قاموا بالجزء الثاني من الطقوس فقط، الشعيرة

(1) Cf. my remarks on the subject in *Zion*, XIV (1949), pp. 50, 59-60.

للياء المعبرة عن الآمال الماشيحانية. أما بعض الرجال التقاة الذين لديهم تحفظات خطيرة على حركة السبتيين، ولم يقبلوا بإغفال الرثاء، فقد أنجزوا هذه الشعيرة، ولكنهم ظلوا جالسين أو واقفين في مكانهم المعتاد داخل الغرفة، بدل الجلوس قرب الباب. والقباليون الأرثوذوكس واصلوا الإصرار على التقيد الدقيق بطقوس الرثاء.

أما مثالنا الثاني من هذه الطقوس التي تجعل نفي *الشيخيناه*دراميا، فهو طقس *yom kippur katan* أو *يوم أقل من التكفير*، كما يسمي القباليون اليوم الذي يسبق القمر الجديد، وهو ما كان مخصصاً للصيام والتوبة. وكان يتم الاحتفال بهذا اليوم على نطاق واسع، وكان "يوم كيبور *كاتان*" يستعمل لأول مرة في صفد[(١)]. إن اليوم الفعلي للقمر الجديد، وفقا لتقليد قديم وعميق الجذور، عندما ولد القمر ثانية، هو يوم من الابتهاج يكون الصيام فيه محظوراً صراحة، وإلا كان القباليون سيختارون، بلا شك، القمر الجديد بذاته يوماً للصيام والتكفير، مكرساً لذكرى الحدث الكوني للمنفى. لأن الأسباب الرئيسية لاختيار هذا اليوم لها علاقة بالقمر الجديد. ولكن كيف كان للفرح الذي صاحب أصلا ظهور القمر من جديد، أن ينقلب إلى حزن باضمحلاله التدريجي؟. وما يزال التلموديون (Sanhedrin 42a) يجدون، في طقس

---

(١) *Der kleine Versühnungstag*, Vienna, 1911, by Armin Abeles الذي تحتاج ملاحظاته القيمة إلى بعض التصويب. {وتعتبر} شهادة "سولومون القابز في *Menoth ha-Levi* البندقية، ١٥٨٥، ٩أ. واحدة من أقدم الشهادات من صفد: "والآن بعد أن تم تدمير المعبد هناك رجال أتقياء بدلا من تقديم قربان الخطيئة يوم القمر الجديد، صاموا في اليوم السابق". وقد يكون هذا كُتب حوالي ١٧٥٠، ولكن يبدو أن العرف قد عرف في ألمانيا بحلول منتصف القرن الخامس عشر؛ انظر: *Leket Yosher*, by Joseph ben Moses, ed. Freimann, Berlin, 1903, I, pp. 47 and 116.

الشكر عن القمر الجديد، موازاة صريحة بين تجديد القمر والخلاص الماشيحاني: "إنه يتحدث إلى القمر بأنه يتجدد، تاج رائع لأولئك الذين ولدوا من البطن مني، *ومن سينمون مثله شباباً، يوماً ما*، ويمجدون *خالقهم*". ولكن لهجة التحول في التقليل من القمر، مراحله المتغيرة، تعزى إلى مفاهيم أخرى. وتحكم التوراة على يوم القمر الجديد بقربان خطيئة خاص بجدي ماعز، ولكن ليس واضحاً في هذا الحد عن أي إثم جُعل القربان. وإنا لنعلم في التفسير التلمودي[1] بأن الإله قلص من القمر الذي كان نوره مساوياً لنور الشمس في الأصل. ورداً على شكاوى القمر المتكررة، قال الإله: أهْد تكفيراً إلي، لأنني قلصت حجم القمر.

وقد أُوّل هذا "التضئيل من القمر" لدى القباليين على أنه رمز لمنفى *الشيخيناه*. *فالشيخيناه* هي نفسها "القمر المقدس" الذي سقط من مرتبته العالية، وحرم من النور، وأرسل إلى المنفى الكوني. ومنذئذ، فهي تشع بالنور المنعكس عليها فقط، مثل القمر نفسه تماماً. وبالتفسير التلمودي، والمتعلق بتعريف القمر بأنه "الأقل نورا" فقط، في الفصل الأول من سفر التكوين، ربط القباليون معرفتهم عن المراحل المتغيرة للقمر، {الأمر} الذي بدا أنه يشير إلى أنه حتى الفداءِ الماشيحاني، فإن القمر (*والشيخناه* أيضاً)سيسقط بين حين وآخر في الظلمة المطلقة والقصور. ولن يستعيد حالته الأصلية إلا يوم الفداء. ولدعم هذا الاعتقاد، فقد تم الاستشهاد بآية من إشعياء (٣٠: ٢٦). وفي الوقت نفسه، لم يكن هناك حدث كوني يبدو للقباليين بأنه أكثر ارتباطاً عن كثب بنفي كل الأشياء، وبالنقص والصغار الأصلي في كل كائن، من هذا التضاؤل الدوري في القمر.

---

(1) Hullin 6ob.

ونجد هنا، أيضاً، تقارباً مذهلاً بين موضوعين كانا يهيمنان على القبالة منذئذ: كارثة المنفى، وتجديد النور بعد اختفائه الكامل، معتبَرين كوعد بأن كل شيء سوف ينصلح يوم الخلاص. ولكن بما أن يوم القمر الجديد، كما رأينا، لن يستطيع أن يحسّن جيداً من طابعه الاحتفالي، فإن "سليمان القابز" و"موسى كوردوفيرو"، ومجموعتهما، متبعين عرفاً تقوياً أقدم، يقلمون اليوم الذي يسبق القمر الجديد على أنه يوم صيام، مكرساً للتأمل في مواضيع كبيرة عن المنفى والفداء أساسا. ومن المهم أن نلاحظ أن لا ملاحظة كيفما كانت، على عكس كثير من التخمينات التي أُعرب عنها في الموضوع، لم تؤخذ عن هذا اليوم في النصوص الأصلية الأقدم للقبالة اللوريانية[1]. إلا أن "إبراهيم غالانت" Abraham Galante، وهو تلميذ كوردوفيرو، يذكر لنا بأنه في العام (١٥٧٠) كان العرف المعمم على الرجال، والنساء، وأطفال المدارس، في صفد، أن يصوموا في هذا اليوم، ويقضوا اليوم برمته في صلاة الفتاوى، والاعتراف بالخطايا، والجَلْد[2] {جلد النفس، أو الغير}. {وبهذا} تم تسجيل اسم "يوم أقل للتكفير" للمرة الأولى في هذا الإطار[3].

وليس بوسعنا أن نكون متأكدين مما إذا كانوا قد اختاروا هذا الاسم بسبب التكفير الراجع سببه إلى "يوم كيبور كاتان" عن الخطايا المرتكبة

(١) لم يذكر شيء عن هذا في كتابات "فيتال" الأصلية، ولا في كتابات ابنه "صمويل فيتال"، أو في كتابات "يعقوب زيماخ".

(2) The texts in S.Schechter, *Studies in Judaism* ,II, pp. 294 and 300. Cf. also the sources mentioned in Note I, p. 151.

(3) It is first mentioned in Elijah de Vidas, friend of Cordovero, who wrote in Safed in 1571. Cf. his *Reshith Hokhmah*, Gate of Holiness, IV. Hizkiya de Silva maintains, *Pri Hadash* to the *Orah Hayyim* No. 417 (which, however, was written more than a hundred years later), that the name had been introduced by Cordovero himself.

كل شهر، أو لأنهم أقاموا توازياً بين كبش الفداء، المرسل إلى البرّية كقربان يقدم عن خطيئة "يوم كيبور كاتان"، وجدي الماعز الذي تمت التضحية به أيضاً في يوم القمر الجديد، كما سبق ورأينا. ويبدو التفسير الأول أكثر احتمالاً[١].

إن الطقوس المتنوعة جدّاً والتي شُكلت لهذا اليوم، تعكس كلها تقاربا بين الموضوعين اللذين ناقشناهما. "أنا القمر وأنت شمسي"-فهذه الكلمات من صلاة[٢] تفصح عن الدافع الذي كان يتنوع مراراً وتكراراً. وبما أن الأفول التام للقمر، وهو ما يرمز إلى الظلام المطلقورعب المنفى، فإن بعض القباليين اعتقدوا أن هذه هي اللحظة المثالية لـ"التأمل في السر الماشيحاني"[٣]. وإن طقوس هذا اليوم المفصلة للغاية، وقد تم تطويرها في "حمدات يميم"، لهي واحدة من وثائق القبالة السبتية الأكثر تميزاً، وهي ما استمد زهدها الصارم من إدراك أن عهد الماشيح قد بدأ بالفعل، ولكنه كان مكباً على مهمة مأساوية في أعماق المنفى غير الطاهرة. فالأمل في الخلاص، إذاً، كان ينبغي تأكيده، وبالضبط في نقطة تحولها الأكثر صعوبة ومفارقة، عنيتُ، نفي المخلّص نفسه[٤].

---

(١) هذا هو التفسير المقدم من قبل Isaiah Horowitz في Shne Luhoth haBerith, 1648, 120b: وهكذا فإن أيام الشهر المنصرم قد "طهرت" عندما دخلت في القمر الجديد. ويبدو أن المقطع الطويل كله، وهو ما يتكلم عن "يوم أقل للتكفير" أيضاً، يبدو أنه بأسلوبه قد تم أخذه من مخطوطة كوردوفيرو.

(2) In Joseph Fiametta's *' Or Boker*, Venice1741, 5a.

(3) *Hemdath Yamim* on the day of the new moon, Vol. II, ed. Venice, 1763, 12a.

(4) On the Sabbatian character of this ritual, cf. my article in the quarterly *Behinnoth*, VIII (Jerusalem1955), pp. 15-16.

إن صنفي الشعيرتين اللتين كنت بصدد مناقشتها للتو مترابطان موضوعا. ذلك أن "الزواج المقدس" هو مراسيم يكون الخلاص متوقعا فيها دائماً، ويكون فيها نفي *الشيخيناه* ملغى أو مخففاً على الأقل. إنها مسألة مختلفة جدّاً مع الطقوس التي لا حصر لها، والمعدة لمقاومة قوى "الجانب الآخر"، لطرد الشاطين والقوى المدمرة. ببساطة، لقد تم هاهنا بعث المفاهيم السحرية والشعائر التي كانت موجودة لفترة طويلة قبل القبالة في أشكال جديدة (وكافية في الغالب حتى وإن كانت الأشكال غير جديدة)

إن العرف الذي سأصفه الآن عرف جذري الطابع، إلا أنني أعتقد أنه يوضح المسار الذي تطورت من خلاله مثل هذه الشعائر في "مناهضة الشيطاني" بين القباليين- وقد أحرزتقبولا عالميّاً تقريباً في وقت لاحق- وإلى وقت قريب جدّاً (وحتى يومنا هذا أحياناً) كانت {عمليات} الدفن اليهودية في القدس تتسم غالباً بحدث غريب. فقبل إنزال الجثمان إلى القبر، كان عشرة رجال يرقصون في دائرة حوله، وهم يتلون مزموراً كان يعتبر في التقليد اليهودي مقاومة ضد الشيطان عموما (المزمور ٩١)، أو صلاة أخرى. ثم توضع حَجرة على النعش، وتتلى الآية التالية (سفر التكوين٢٥: ٦): "وأما بنو السّراريّ اللواتي كانت لإبراهيم فأعطاهم إبراهيمُ عطايا وصرَفهم"(*). وقد تكررت

(*) وتتمة ما أورده المؤلف: "وصرفهم عن إسحق ابنه شرقا إلى أرض المشرق وهو بعد=

رقصة الموت الغريبة هذه سبع مرات. وتتعلق الشعائر، وهي التي كانت مستغلقة على معظم المشاركين فيها في العصر الحديث، بمفاهيم قبالية عن الحياة الجنسية، وقدسية البذور البشرية. ولدينا هاهنا أسطورة بكاملها غايتها هي فصل فعل جيل عن ممارسات جنسية أخرى، وعن الاستمناء خاصة، تلك الممارسات التي تم تأويلها بأنها شيطانية بالطبيعة.

ووفقاً للتقاليد التلمودية، فإن الشياطين هي أرواح {شريرة} أُحدثت في شفق مساء يوم الجمعة، وهي التي لم تحصل على أي جسد، بسبب تدخل السبت. ومن هذهالسلطاتجُرد الاستدلال (و هو ما قد يكون ضمنا في المصادر التلمودية) بأن الشياطين تبحث منذئذ عن الأجساد، وبأن هذا هو السبب في كونها تعلق نفسها بالناس. وقد دخلت هذه {الفكرة} في تركيبة مع فكرة أخرى. فبعد مقتل قابيل على يد أخيه، قرر آدم ألا يكون له أي علاقات بزوجه. عقب ذلك، جاءته الشياطين الإناث[١] التي حملت منه، ومن هذا الاتصال الذي أُسيء فيه استخدام القدرة التناسلية لآدمَ وتوجيهها، نشأت مجموعة متنوعة من الشياطين، أُطلق عليها اسم *nig'e bne Adam* "أرواح البائقة التي تأتي من الرجل"[٢]. ويتخذ القباليون هذه المفاهيم القديمة عن الجيل الشيطاني في التلوث، أو غيره من الممارسات، والاستمنائية بخاصة.

حي"، و"بنو السراري: المقصود بهم أبناء هاجر وقطورة؛ كما ورد في شرح سفر التكوين. -م-

(١) succubi: هو شيطان على شكل أنثى، تقول إنها تجامع الرجال في نومهم. وincubi، كما سيأتي، هو شيطان متخيَّل، أو روح شريرة، يفترض أنه يصيب الأشخاص النائمين، وخاصة واحداً زُعم أنه يجامع النساء النائمات. -م-

(2) Cf. *Midrash Tanhuma*, ed. S. Buber, I, pp. 12 and 20, and *Zohar*, II, 231b.

إنها منتظمة في *الزوهار*الذي يطور أسطورة أن "ليليث"[1]، ملكة الشياطين، أو الشياطين من حاشيتها، تبذل قصارى جهدها لإثارة الرجال نحو الأفعال الجنسية دون الاستفادة من امرأة، وهدفها هو أن تجعل لأنفسها أجساداً من البذور المفقودة. وفي حدود ما أعلم، لم يتضح بعد ما إذا كان اليهود أو المسيحيون هم أول من وضع هذه النظريات المفصلة المتعلقة بـ *succubi*، و*incubi*. أما اليوم، فيبدو أن لا أحد له رغبة شديدة في التذرع بسلطتها. وقد كانت معروفة في أوساط اليهود خلال القرن السادس، كما نعلم من خلال بعض {الكتب} الآرامية عن طرد الأرواح الشريرة، على أية حال، فقد طُورت بشكل جيد في الوقت الذي استغرقه *الزوهار* في نهاية القرن الثالث عشر، ولعب دوراً مشهوداً في الصورة الزوهارية عن علاقات الإنسان بـ"الجانب الآخر". وبالنسبة للقبالي، فإن الاتحاد بين الرجل والمرأة، ضمن حدودها المقدسة، كانت سرّاً مبجّلاً؛ إذ يمكن المرء أن يحكم على حقيقة أن التعريف القبالي الأكثر تعمقاً، والرائج رواجاً واسعاً في التأمل الصوفي يمكن العثور عليه في أطروحة عن معنى الاتحاد الجنسي في الزواج[2]. وقد اعتبر سوء استخدام الطاقة التناسلية للرجل

---

(١) Lilith: كثرت الروايات حول تاريخ خلقها وصفاتها وأفعالها، ودورها في السماء وعلى الأرض. اختلف لفظ اسمها في الروايات السامية؛ فهي "ليليث" بالعبرية، و"ليليتو" بالأكادية، و"ليل" بالعربية، وكلها تعني الظلام، أو مخلوقة أنثوية ليلية، وصورت بأشكال ورموز عديدة على مر العصور؛ فهي ت طائر بوم تارة، أو امرأة مجنحة، وهي امرأة جميلة، تارة أخرى، بشعر طويل وجسد مثير، تغري الرجال بجمالها الأخاذ ثم تقتلهم. وتنص الأساطير العبرية على أنها هي الزوجة الأولى لآدم قبل حواء، وهي التي خلقت معه، لتكون شريكته، لكنها لم ترض بسيطرته فتمردت وهربت منه إلى الأرض تاركة خلفها المئات من أولادها. -م-

(2) In Joseph Gikatila's *'Iggereth ha-Kodesh* (c. 1300), later attributed to Moses Nahmanides.

فعلاً مدمراً، لا يحصل المقدس من خلاله على النسل، إنما "الجانب الآخر" هو الذي ينال ذلك. وقد ذهبت طائفة متطرفة في الطهارة إلى الرأي القائل بأن كل فعل غير طاهر، عن وعي كان أم عن غير وعي، تنتج عنه شياطين. وكان "إبراهيم صبا"[(١)،(٢)]، وهو قبالي من أوائل القرن السادس عشر قدم إلى المغرب من إسبانيا، أول من أقام صلة غريبة بين هذا المفهوم وموت الإنسان. فكل الأطفال غير الشرعيين الذين ينجبهم الإنسان من الشياطين إبان حياته، يظهرون بعد وفاته ليشتركوا في جزء من الحداد عليه، وفي {تشييع} جنازته. ذلك لأن كل تلك الأرواح التي بنت أجسادها من قطرة من بذرته تعتبره والدها. وهكذا، يجب أن يتحملالعقاب، وفي يوم دفنه خاصة، ففي الوقت الذي يحمل فيه إلى قبره، تحتشد حوله مثل النحل، وتبكي "أنت أبونا"، وتشتكي، وترثي خلف نعشه، لأنها فقدت مسكنها، ويجري الآن تعذيبها إلى جانب الشياطين الأخرى التي تحوم [بلا جسد] في الهواء[(٣)].

أما بالنسبة لآخرين، فإن الشياطين تطالب، في هذه المناسبة، بميراثها رفقة أولاد الهالك الآخرين، وتحاول إيذاء الأطفال الشرعيين. {لذلك}، فالذين يرقصون سبع مرات حول الرجل المتوفى يفعلون ذلك بغية تشكيل دائرة مقدسة، مما سيمنع الأولاد غير الشرعيين من الاقتراب منه، وتنجيس جثته، أو إلحاق أي أذى آخر به. ومن هنا، جاءت الآية من سفر التكوين عن "أبناء الأخدان [الشيطانية]" اللواتي

(1) Abraham Sabba (1440-1508).
(2) Abraham Sabba, *Tseror ha-Mor*, Venice, 1576, 5a.
(3) *Hemdath Yamim*, 1763 , II, 98b, and Bezalel ben Sholomo of Kobryn, *Korban Shabbath*, Dyhernfurth, 1691,18c. A similar explanation already occurs in Hayim Vital, e.g., in *Sha'ar ha-Kavvanoth*, Jerusalem, 1873, Fol. 56b-c.

أرسلهن إبراهيم بعيداً لألاّ يلحقن الأذى بإسحاق، ابنه الشرعي. وهناك شعائر مماثلة، حيث يتم فيهن طرح النعش أرضاً سبع مرات في الطريق إلى المقبرة[1]، لهذا الهدف نفسه. والأكثر أهمية من كل هذا، أن القباليين منعوا الأطفال بصراحة، وأولاد الهالك خاصة، من مرافقته إلى مثواه الأخير. وقد اعتُقد أن الرجل التقي يجب أن يمنع صراحة "جميع أبنائه" من أن يتبعوه إلى قبره، ومن خلال القيام بذلك، سيبقي نسله الشيطاني غير الشرعي بعيداً، وفي حالة إذا ما أراد أحدهم، بالرغم من ذلك، التسلل إلى قبره، فإنه يمنعهم من إلحاق الأذى بأبنائه الحقيقين، المولودين في الطهر.

ويعد التقرير التالي لـ"يوهان يعقوب شودت"[2]، مدير مدرسة فرانكفورت للألعاب الرياضية (الثانوية)، يعد تقريره عن يهود تلك المدينة نوعياً في هذا الصدد. فقد كتب[3] في العام ١٧١٧ :

«إنهم يعتقدون اعتقاداً راسخاً أن بذرة الرجل إذا هربت منه، فإنها تمنح نشوء الأرواح الشريرة، وذلك بمساعدة من "ماهلاث" Mahlath (أنثى الشيطان)، و"ليليث"، هذه الأرواح التي تموت، مع ذلك، عندما يحين الوقت. وحينما يموت الرجل، ويشرع أبناؤه في البكاء والرثاء، فإن هذه "*الشديم*" *Shedim*، أو الأرواح الشريرة، تأتي هي أيضاً، متمنية، أن تنال قسطها من الهالك باعتباره والدها جنباً إلى جنب مع أبنائه الآخرين؛ فهي تشد، وتمسك ثوبه، وتسحبه، إلى درجة أن يشعر بالألم، وأن الإله نفسه، حينما يبصر هذا النسل الذي يؤذي الجثمان، يُذَكّر بخطايا المتوفى. ومن المعلوم لدي أن اليهود أمروا

---

(1) *Ma'abar Yabbok*, Mantua, 1623, 66-7 of the second section (Chapters 29-30).

(2) Johann Jakob Schudt (1664-1722).

(3) Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, IV, Appendix, p. 43.

بشدة، وهم أحياء، أطفالهم بعدم إبداء أدنى شكوى، أو البكاء إلى أن يتم تطهير الجثة في المقبرة بالتغسيل، والتنقية، وتقليم الأظافر، وأظافر أصابع الأقدام، ذلك لأن تلك الأرواح النجسة يُعتقد أنه لن تجد لها موضعاً في الجسد بمجرد أن يتم تطهيره».

هناك شعائر أخرى جديرة بالملاحظة ترتبط بمفاهيم مماثلة. ففي السنة الكبيسة خاصة، فإن القباليين يصومون الاثنين والخميس من أسابيع معينة في فصل الشتاء، بغية "تصحيح" الوصمة، من خلال صلوات خاصة، وأفعال من الكفارة، تلك الوصمة التي يصيب بها الإنسان شكله الحقيقي عن طريق التلوث الليلي والاستمناء. وتسمى هذه الشعيرة بـ"*تيكون شوفافيم*". وتشكل الحروف الأولى من أقسام التوراة التي تُقرأ في الكنيس في أيام السبت المقابلة لكلمة "*شوفافيم*"، "غير المربى"، مما يشير بوضوح إلى أولاد السوء من الرجل[١]، بعودتهم إلى مجال المقدس الذي يعتقد فيه أن هذه الشعيرة من العفو. ولدينا ما يثبت أن هذه الشعيرة كانت تمارس في النمسا في القرن الخامس عشر، على الرغم من أن الجانب الجنسي لم يذكر صراحة[٢]. وقد تلقفها القباليون وتوسعوا فيها[٣].

ولكن، لا تشارك "ليليث" في الممارسات الجنسية غير المشروعة فقط، ولكن حتى الاتصال المشروع بين الزوج وزوجه معرض لخطرها، لأنها، هنا أيضاً، تحاول أن تنتهك محيط حواء. وبناء على

---

(١) كان "لوريا قد استعمل بالفعل هذا الاسم لهذه المخلوقات الشيطانية للرغبة. انظر: *Sha'ar Ruah ha-Kodesh*, 1912 , 23a.

(2) In *Sefer Leket Yosher*, I, p. 116.

(3) Isaiah Horowitz, *Shne Luhoth ha-Berith*, 1648, 306b, Mordecai Yaffe, *Lebush ha-' Orah*, No. 685. A complete ritual of this kind is developed in Moses Zakuto, *Tikkun Shovavim*, Venice1716, and similar works, widely read at the time.

ذلك، فإنا نجد احتفالا على نطاق واسع بشعيرة أوصى بها *الزوهار*، غايتها أن تبقي "ليليث" بعيدة عن سرير الزواج:

"في الوقت الذي يدخل فيه الزوج في علاقة مع زوجه، يجب أن يتجه بعقله إلى قداسة ربه ويقول:

محجوبا في مخمل، هل أنت هنا؟

محلولة، محلولة، [لتكنْ تعويذتك]!

لا تدخل ولا تخرج!

لا تدع أحداً منك ولا شيء من طرَفك!

عودي إلى الوراء، عودي إلى الوراء، المحيط يهيج!

موجاته تناديك[١]

ولكنني أتمسك بالجزء المقدس

إنني ملفوف في حرمة الملك.

"ثم يجب أن يلف رأسه ورأس زوجه في الملابس لمدة، وبعد ذلك يرش سريره بماء عذب"[٢].

ومن المفهوم بما فيه الكفاية، أن شعائر من هذا النوع تجري في ما يتعلق بالمجال الجنسي أساسا. فهي تجسد الجوانب الأكثر قتامة في الطقوس القبالية، مما يعكس مخاوف الإنسان وغيرها من الحالات العاطفية. ولابد من اعتبارها، في أسطوريتها الجلية في الأصل، أقل شأنا من حيث الأهمية والتأثير على تلك الشعائر الأخرى التي يحول فيها القباليون وجوههم ليس اتجاه "الجانب الآخر"، وإنما شطر المقدس وتحققه على الأرض.

---

(١) يقع مكان مكوث "ليليث" في الجزء السفلي من البحر.

(2) *Zohar*, III, 19a.

٥. فكرة الجوليم

I

منذ أكثر من أربعين عاماً، نشر "جوستاف ميرنك"[١] روايته الخارقة[٢] *الجوليم*[٣] *The Golem*. وقد حاول "ميرنك"، من خلال استدعائه جسماً أسطورياً قبالياً وتحويله بطريقة غريبة جداً، رسمَ نوع من الصورة الرمزية للطريق إلى الخلاص. وقد كانت هذه التعديلات الأدبية والتحويلات لأسطورة الجوليم متكررة في القرن التاسع عشر في الأدبيين اليهودي والألماني خاصة، وذلك منذ "جاكوب جريم"[٤]، و"أشيم فون آرنيم"[٥]، و"إرنست ثيودور هوفمان"[٦]. فهم يشهدون على السحر الخاص الذي مارسته هذه "الشخصية"، حيث وجد فيه عدد هائل من الكتاب رمزاً للمجابهات والصراعات التي كانت أقرب إلى قلوبهم[٧]. ومع ذلك، فإن عمل "ميرنك" يفوق الباقي إلى حد بعيد. فهو خارق في كل شيء إلى حد التشوه. فخلف واجهة جيتو مستقبلي {لمدينة} براغ يتم تفسير أفكار هندية بدلاً من {أفكار} يهودية

---

(1) Gustav Meyrink (1868-1932).

(٢) الرواية الخارقة هنا ترجمة لـ fantastic novel التي يترجمها بعضهم بالأدب العجائبي، أو أدب الغرابة، أو الفنتازي. -م-

(3) Trans. Madge Pemberton, London, 1928.

(4) Jakob Grimm (1785-1863).

(5) Achim von Arnim (1781-1831).

(6) Ernst Theodor Wilhem Hoffmann (1776-1822).

(7) Cf. Beate Rosenfeld, who has investigated these interpretations in *Die Golemsage und ibre Verwertung in der deuischen Literatur*, Breslau, 1934.

عن الخلاص. والقبالة المزعومة التي تعم الكتاب تعاني جرعة زائدة من الثيوصوفية المكدرة لـ"مدام بلافسكي"[١].

وبالرغم من كل هذا التشوش والارتباك، فإن الجوليم لـ"ميرنك" يظل له، مع ذلك، جوُّه الفريد، {فهو} مُركب من عمق غير قابل للإثبات، هدية نادرة للدجل الصوفي، ولحافز لا يقاوم في *إزعاج البورجوازي*[٢]. وفي تأويل "ميرنك" فإن الجوليم هو نوع من اليهودي الجوال، وهو يظهر كل ثلاثة وثلاثين عاماً -ويبدو أنه ليس من قبيل الصدفة أن هذا كان هو سِنّ المسيح عندما تم صلبه- عند نافذة غرفة لا يمكن الوصول إليها في الجيتو اليهودي ببراغ. هذا الجوليم هو في جزء منه الروح الجماعية المتجسدة للجيتو، ولكنه ما يزال مخيفاً جدّاً، وفي جزء آخر هو نسخة البطل المطابقة، هو فنان يطهر، في مجرى مقاومته لفداء نفسه، الجوليم الذي ما هو إلا نفسه غير المخلَّصة بطبيعة الحال. هذه الصورة الأدبية، وقد حققت شهرة واسعة، لا تدين إلا بالقليل للتقليد اليهودي حتى في شكلها الأسطوري الفاسد. وإن تحليلا للتقاليد اليهودية المتعلقة بالجوليم لسوف توضح مدى هذا القليل.

ويطيب لي أولاً قبل كل شيء، أن أقدم، من خلال تحديد مناخ هذا التحقيق، الأسطورةَ في شكلها اليهودي المتأخر، كما وصفه، بشكل جلي، "جاكوب جريم" في *المجلة الرومانسية للنساك* عام ١٨٠٨[٣].

---

(1) Madame Blavatsky (1831-1891).

(٢) لقد أورد المؤلف الجملة بالفرنسية: épater le bourgoi، ومعنى فعلها: أزعج، سحق، أرهقه من التعب. -م-

(3) Taken from Rosenfeld, p. 41.

يصنع اليهود البولنديون، بعد تلاوة بعض الصلوات، وأداء أيام من الصيام، صورة رجل من ملاط أو طين، وعندما ينطقون {الاسم} الخارق "شمهروش" Shemhamphoras [اسم الإله] عليه، يجب أن يقوم حيّاً. إنه لا يستطيع الكلام، ولكنه يدرك إلى حد مقبول ما الذي قيل، أو ما هو المطلوب. يدعونه جوليم، ويستخدمونه خادماً في القيام بكل الأعمال المنزلية. إلا أن عليه ألا يغادر المنزل أبدا. وقد كُتب على جبهته *الحقيقة 'emeth*؛ يكسب وزنا كل يوم ويصبح أكبر وأقوى، إلى حد ما، من كل الآخرين الموجودين في المنزل، بغض النظر عن كم صغيراً كان قد بدأ. وخوفا منه، فإنهم يمحون الحرف الأول إذاً، حتى لا يبقى شيء سوى:ميت [لقد مات]، ومن ثم ينهار ويرجع إلى الطين كرة أخرى. ولكن جوليم أحد الناس قد نما وأصبح أطول، وتركه، بطيش منه، يستمر في النمو حتى أنه لم يعد باستطاعته بلوغ جبهته البتة. أمر الخادم، و الرعب يملأه، بأن يخلع حذاءه، وقد فكر بأنه حينما ينحني يكون بإمكانه بلوغ جبهته، وقد حدث فعلا، ومُحي الحرف الأول بنجاح، ولكن كومة الطين سقطت برمتها على اليهودي وسحقته.

II

حينما نحقق في الجوليم باعتباره رجلاً أبدعه الفن السحري، يجب علينا أن نعود إلى بعض المفاهيم اليهودية المتعلقة بآدم، الإنسان الأول. لأنه من الواضح أن إنساناً يصنع جوليما، فهو قد دخل، من بعض الوجوه، في تنافس مع خلق الإله لآدم؛ وفي فعل مثل هذا فإن القوة الإبداعية للإنسان تدخل، سواء عن مضاهاة أم عداء، في علاقة بقوة الإله الخلاقة.

ومن المستغرب أن العلاقة الاشتقاقية بين آدم الإنسان الذي خلقه الإله، والأرض، في العبرية آدماه *adamah'*، لم تذكر صراحة في قصة الخلق في سفر التكوين. وفضلاً عن ذلك، فقد تم الاعتراض على الارتباط اللغوي من قبل العلماء الساميين. ومع ذلك، فإن هذه الصلة الاشتقاقية تم التشديد عليها كثيراً في التعليقات الحاخامية والتلمودية على سفر التكوين. فآدم كائن أخذ من الأرض، ويعو إليها، وهو من وهبته نسَمة الإله الحياة والكلام. إنه إنسان من الأرض، ولكنه أيضاً -كما وضعه القباليون المتأخرون في اشتقاق جريء، مستمد من تورية مبتكرة من إشعياء (١٤ : ١٤)- الـ"شبيه بالعلي"[1] يعني، عندما يقوم بوظيفته عن طريق اختيار الخير

(١) الآية في سفر إشعياء الرابع عشر هي: "أصعد فوق مرتفعات السحاب. أصير مثل العلي"، والمؤلف أورد العبارة هكذا: «the "likeness of the most high"». -م-

بحرية[1]. فآدم هذا، قد صنع من مادة الأرض، من الطين حرْفيا، كما يشير صراحة أحد المتكلمين في كتاب أيوب (٣٣: ٦)، ولكن من الأجزاء الأخيرة منه. فقد كتب "فيلون":

"من الممكن تصور أن الإله كان يرغب في خلق شكله البشري بأكبر قدر من العناية، وأنه لهذا السبب لم يأخذ التراب من أول قطعة من الأرض تحت يده، ولكنه فصّل الأجود من كل الأرض، والأنقى من المادة الأولية، والأجزاء الأوفى والأحسن، الأنسب لصنعه"[2].

وللأجاداه مفهوم مماثل، وهو ما عبرت عنه في عدد من {العبارات} المتنوعة. {من ذلك}: "مما هو أوضح في الأرض خلقه، ومما هو ممتاز أكثر في الأرض خلقه، ومما هو أحسن في الأرض خلقه، من موضع [المستقبل] العبادة الإلهية [في صهيون] خلقه، من مكان كفارته"[3]. {وهذا} تماماً كما هو الحال مع التوراة؛ فجزء من العجين تتم إزالته من الباقي ليكون بمثابة حصة الكاهن، لذلك، فآدمهو الحصة الأفضل التي تؤخذ من عجينة الأرض، يعني، من وسط العالم على جبل صهيون، من المكان حيث سيقام المذبح، وهو ما قيل عنه: "مذبح من تراب تصنع لي" (الخروج ٢٠: ٢٤)[4]. "آدم هذا أُخذ من مركز الأرض وسرّتها، ولكن كل العناصر تم تجميعها في خلقه. فمن كل مكان جمع الإله التراب الذي كان آدم سيصنع منه، وقد اكتسب

(1) Menahem Azariah of Fano, *'Asarah Ma'amaroth*, Venice, 1597, in *Ma'amar 'Em Kol Hay*, II,33. *'Eddameh* in Isa. 1 4: 14 has the same consonants as *'adamah*.
(2) *De opificio mundi*, 137.
(3) From an unknown source in *Midrash ha-Gadol* on Genesis, ed. M. Margolioth, Jerusalem, 1947, p. 78.
(4) *Genesis Rabbah*, XIV, 2, ed. Theodor, p. 126.

تأويل علماء الاشتقاق كلمة آدم باعتبارها اختصاراً لعناصره، أو لأسماءالنقاط الرئيسية الأربع التي أخذ منها، تداولاً واسعاً[1].

أما في الأجاداه التلمودية، فيتم إضافة موضوع آخر. ففي مرحلة من مراحل الخلق دُعي آدم بأنه "جوليم". و"جوليم" كلمة عبرية وردت في الكتاب المقدس مرة واحدة فقط، في المزمور ١٣٩ : ١٦، وهو المزمور الذي وضعه التقليد اليهودي على لسان آدم نفسه. ففي هذا الموضع على الأرجح، وفي المصادر المتأخرة حتماً، فإن جوليم يعني: غير المتشكل، بلا ملامح. وليس هناك من دليل على أنه يعني "جنينا"، كما ادُّعي في بعض الأحيان. وفي الأدب الفلسفي في القرون الوسطى، تم استخدامه مصطلحاً عبرياً للمادة، *مادة* بلا شكل formless hylé. وستظهر هذه الأهمية الأكثر إيحاء في المناقشة التالية. وبهذا المعنى، قيل إن آدم كان "جوليم" قبل أن تمسه نسَمة الإله.

ويصف مقطع تلمودي[2] شهير الاثنتي عشرة ساعة من اليوم الأول لآدم:

قال "أحا بار حنينا"[3]: «كان في اليوم اثنتا عشرة ساعة. ففي الساعة الأولى كانت الأرض مكدسة، *وفي الساعة الثانية أصبح جوليما*، كتلة ما تزال غير مشكّلة، وفي الثالثة، تمددت أطرافه، وفي الرابعة ألقيت فيه الروح، وفي الخامسة وقف على قدميه، وفي السادسة أعطى الأسماء [لكل الكائنات الحية]، وفي السابعة وُهب حواء للمرافقة، وفي الثامنة ناما معاً في السرير، وعندما غادراه كانا أربعة،

(1) Cf. Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, p. 72; Max Förster, *'Adams Erschalfung und Namengebung,'* Archiv für Religionswissenschaft, XI (1908), pp. 477-529.

(2) Sanhedrin 38b.

(3) Aha bar Hanina.

وفي التاسعة انتقل إليه التحريم، وفي العاشرة انتهكه، وفي الحادية عشرة حكم عليه، وفي الثانية عشرة أُخرج من الجنة، كما هو مدون في المزمور ٤٩ : ١٣ : ولم يبق ليلة واحدة في السمو».

إن المهم بالنسبة لنا في هذا المقطع الملحوظ، هو ما يخبرنا به عن الساعتين؛ الثانية، والرابعة. فآدم، قبل إلقاء الروح neshamah فيه، وقبل التكلم لإعطاء الأشياء أسماءها، كان كتلة غير مشكّلة. وما لا يقل إثارة للاهتمام، هو ما واصلت مدراش، من القرنين الثاني، والثالث، تطويره من هذا الدافع. فآدم هنا لم يوصف باعتباره جوليما فقط، ولكن باعتباره جوليما من حجم وقوة كونيين، وقد أطلعه الإله على جميع الأجيال القادمة إلى آخر الزمان، بينما كان ما يزال في وضعية من عدم النطق والحياة. إن تجاوز هذين الدافعين اللذين توجد بينهما علاقة من التوتر إن لم تكن من التناقض، غريب أشد الغرابة. فآدم، وحتى قبل أن يتكلم ويكون له عقل، لمحمشهد تاريخ الخلق الذي مر أمامه على شكل صور.

قال الحاخام "تانهوما"[1] باسم الحاخام "أليعازر" [أليعازر بن أزارياه[2]]: خلال الساعة التي خلق فيها الإله آدم الأول، خلقه مثل جوليم، وكان يتمدد من نهاية العالم إلى أخرى، كما هو مدون في المزمور (١٣٩ : ١٦).

"رأت عيناك جوليمي". قال الحاخام "يهوذا بار شوليم": بينما كان آدم ما يزال كامناً باعتباره جوليما قبل الذي تكلم، و{قبل} أن يجيء العالم إلى حيز الوجود، أطلعه {الإله} على كل الأجيال

(1) Tanhuma
(2) Eleazar ben Azariah

والحكماء من رجالها، كل الأجيال وحكامها، كل الأجيال وزعمائها[١].

وبينما آدم على هذه الحالة، كان يبدو كما لو أن بعض القوة الأرضية قد انبعثت فيه من الأرض التي أُخذ منها، وأن هذه القوة هي التي مكنته من الحصول على رؤيةٍ مثل هذه. وحسب الأجاداه، فإن حجم آدام الهائل، والذي ملأ الكون، لم يتم تقليصه إلى نسب إنسانية إلا بعد السقوط فقط، وإن مازالت عملاقة. وفي هذه الصورة -صورة كائن أرضي ذي أبعاد كونية- يمكن تمييز مفهومين اثنين؛ ففي أحدهما، فإن آدم هو الكون البدئي الضخم للأسطورة الكونية، وفي الآخر، يبدو أن حجمه يدل، وبمصطلحات فضائية، على أن قوة العالم بأسره قد تركزت فيه.

وبالفعل، فإننا نجد هذا المفهوم السالف في واحدة من الشذرات- الغنية جدّاً في المواضيع الأسطورية العتيقة- التي انحدرت إلينا من *مدراش أبكير* المفقودة. ففيها نقرأ:

قال الحاخام "براخيا"[٢]: عندما أراد الإله أن يخلق العالم، لم يبدأ خلقه بأي شيء آخر سوى الإنسان وجعله مثل جوليم. وعندما استعد لنفخ الروح فيه، قال: إذا ما أنزلته الآن، فسيقال إنه كان شريكي في عملية الخلق، لهذا، سأتركه جوليما [في حالة خامة، غير مكتملة] حتى أكون قد خلقت كل شيء آخر. وعندما خلق كل شيء، قالت له الملائكة: ألن تجعل الإنسان الذي تكلمت عنه؟ أجاب: لقد جعلته منذ

---

(١) *Genesis Rabbah*, XXIV, 2, ed. Theodor, p. 230. Ibid., XIV, 8, p. 132.
ونحن نقرأ فعلاً في هذا المقطع الأخير من سفر التكوين.٢ : ٧ "ووضعه [آدم] أرضا مثل جوليم متمدد من الأرض إلى السماء ونفخ فيه روحاً".

(2) Berakhya

ـد طويل، ولا تنقصه إلا الروح. ثم ألقى فيه الروح وأنزله وركز كل عالم بأسره فيه. فمعه قد بدأ، ومعه قد ختم، كما هو مدون (المزمور ١٣٩ : ٥): أنت شكلتني من قبل ومن بعد[1].

قد يدهش المرء من الجسارة التي انحرف بهالمؤوّل من الأجاداه ن رواية الكتاب المقدس وبدأ **الخلق** بالجعل المادي للإنسان باعتباره ـوليما احتوى قوة الكون كله، ولكنه لم يتلق روحه إلا في نهاية **خلق**. ولا يكمن الفرق بين الساعتين؛ الثانية، والرابعة، كما مر ذكره ي الاقتباس السابق، وإنما يكمن في العمل كله بين الإنسان في حالته غير ـتبلورة، والإنسان كائنا حياً. وبينما جمعت الأرض من العالم برمته من جله في الرواية الأولى، {نجد} هنا أن العالم بأكمله قد رُكّز فيه.

{هناك} انحراف أسطوري آخر عن قصة **الخلق** في الكتاب المقدس ـوذو أهمية لأهدافنا، أيضاً. فبينما لا يصير آدم *روحا حية* ***nefesh hayah*** ـسفر التكوين. ٢ : ٧) إلا بعد أن ينفخ الإله فيه الحياة، فإن التقليد ليهودي القديم يتضمن عدة إشارات إلى روح القوة الأرضية الكامنة ـيه.

في هذا المقام، تعود الأجاداه، وكما هي العادة، إلى أفكار بعيدة ـل البعد عن نص الكتاب المقدس. وهناك مثال مشابه هو قصة أن مرأة قد خلقت قبل حواء، وهي قصة قد تكون نشأت باعتبارها محاولة ي حل التناقض، وهذا أمر صحيح، بين الآية التي تشير إلى أن الرجل ـالمرأة خُلقا في الوقت نفسه (سفر التكوين.١ : ٢٧)، والآية التي تشير ـلى أن حواء خلقت من ضلع آدم (سفر التكوين.٢ : ٢١). ووفقا ـمدراش[2] لم يستشهد به، أكيد، على هذه الصورة قبل القرن التاسع

---

(1) *Yalkut Shim'onto* Gen. No.34

(2) In the *A lphabet of Ben Sira*, ed. M. Steinschneider, 1858, 23a.

أو العاشر، فإن امرأة جلعت بداية لآدم {هي} من الأرض (وليس من جنبه أو ضلعه). وتلك كانت "ليليث" التي أغضبت رب الخلق بالمطالبة بحقوق متساوية. وقد جادلتْ: نحن [آدم وأنا] متساويان، لأننا كلينا جئنا من الأرض. وإذ ذاك تنازعا، وتلفظت "ليليث"، الساخطة بمرارة، باسم الإله، وهربت لتركب عملها الشيطاني. ويبد أن هذه القصة كانت معروفة بشكل مختلف نوعا ما في القرن الثالث، بدون "ليليث" الشيطانة. وتتحدث هذه الرواية عن "حواء أولى"، مخلوقة بطريقة مستقلة عن آدم، وبالتالي، فلا علاقة لقابيل بهابيل اللذين تشاجرا حول امتلاكها، وحينئذ أعادها الإله إلى التراب[1]. ولكن العودة إلى الروح، يحافَظ عليها في التقاليد، من القرن الثاني، وهذا مستغرب بما فيه الكفاية، بأن سفر التكوين (١ : ٢٤) "لِتُخرج الأرض ذوات أنفس حية"، تشير إلى روح آدم الأول الذي لم تُنفخ فيه روح إذاً، وإنما روح أرضي، {أي} قوة حية مسكنها الأرض. وإني على يقين بأن هذا المفهوم يرتبط بأفكار غنوصية، والتي على الرغم من أنها تم الاستحواذ عليها من لدن المهرطقين، وقد كانوا يهوداً في الأصل، {وهذه} حقيقة لطالما تم رفضها أو تجاهلها، مما يدعو إلى الغرابة. ويتحدث "هيبوليتوس" في مؤلفه *Philosophoumena* (الجزء ٢٦) عن نظام يهودي-مسيحي عن الثعبان الغنوصي، منذ بداية منتصف القرن الثاني ربما؛ ومصدره هو *كتاب باروخ Book of Baruch* ومؤلفه "جوستينوس" غير معروف مع ذلك. ووفقاً لرأي "جوستينوس" هذا، كانت هناك ثلاثة مبادئ أصلية: الإله الخيّر؛ *إيلوهيم*، باعتباره أباً

---

(١) Genesis Rabbah, XXII, 8, ed. Theodor, p. 213 . ظاهريا، فإن فكرة بأن حواء خلقت "بالطريقة نفسها" مثل آدم ولكن بشكل مستقل عنه كانت رائجة في المصادر اليهودية لـ Ophitc الغنوصية، مثل سجلات هيبوليتوس (العدد ٢٦).

للأشياء المخلوقة (المهمة المخصصة للإله في سفر التكوين)، *وامرأة* Edem، المسمى إسرائيل والأرض أيضاً، وهي التي نصفها عذراء، ونصفها الآخر ثعبان. ويبدو أن الاسم *إنسان* قد نجم عن التباس، من اليهود المهرطقين الذين قد نسوا عبريتهم، بين الكلمتين؛ *آدماه* 'adamah، أرض، وعدن 'Eden التي كتبت Edem في {الترجمة السبعينية {للعهد القديم}. وإن امرأة لدى "جوستينوس" لها سمات الاثنين، على الرغم من أن خصائصها الرئيسية هي تلك التي *للأرض*. وكما قال "ليبسيوس" Lipsius إنها تشخيص أسطوري للأرض[1]. وفي هذا المقام، فإن *آدم* تم تحديده *بإنسان*، تماماً مثل ما هو مع *أرض* adamah' في مدراش[2]. وفي هذه الرواية، فإن الجنة، الحديقة، والتي يتم تمييزها، هنا، عن عدن في أسلوب يهودي جيد، هي مجموع الملائكة الذين يشار إليهم بشكل مجازي بـ"أشجار" في الجنة. "ولكن بعد أن ولدت الجنة جراء حب متبادل بين *إلوهيم*، *وإديم*، فإن ملائكة *إلوهيم* أخذوا بعض أفضل الأرض، أي، ليس الجزء الحيواني المنتمي إلى *إديم*، وإنما من الأجزاء الإنسانية النبيلة من الأرض"، ومنها شُكل الإنسان. ها هنا، وكما هو الحال تماماً في مدراش المستشهد بها أعلاه، فإن روح آدم، عكس *الروح* {نيشاما neshamah أو بنوما pneuma} في الكتاب القدس، وهي ما نفخه الإله في آدم، تأتي من الأرض العذراء، أو *إيدم*[3]، ومرة أخرى، فإن آدم مصنوع، كما ورد في مدراش، من أجزاء الأرض الأفضل.

(1) Richard Lipsius, *Der Gnostizismus*, Leipzig, 1860, 76. The connection with the Hebrew 'adamah is also seen correctly in W. Scholz, *Dokumente der Gnosis*, 1909, p. 24, while Leisegang, for example, sees only the connection with the Biblical Eden.

(2) *Pirke Rabbi Eliezer*, XII.

(3) The same occurs again in Hippolytus, X, 15: 'the psyche of Edem, whom the mad Justinus also calls Earth.'

وتذهب هذه الرواية، تماشياً مع المعنى الأساسي *لإيدم* باعتبارها أرضا، إلى حد الحديث عن زواج (مقدس) بين **الأرض** *والوهيم*. وآدم هو "رمزهما الخالد"، "خاتم ونُصْب تذكار حبهما". وهكذا، تم الجمع بين العناصر الأرضية والروحية في آدم وذريته، ذلك لأن إديم، الأرض، كما يقول جوستينوس، " جلبت كل طاقتها مَهراً إلى *إلوهيم*، حينما تزوجا". ويبدو لي من المحتمل أن هذه الروح الأرضية لآدم تنبع من تأملات يهودية قديمة (من المحتمل أنها تشكل الأساس لمدراش عن رؤية آدم للأجيال المقبلة عندما كان ما يزال جوليما). وتبعا لذلك، فمن خلال الغنوصيين اليهود المهرطقين، وصلت إلى Naassenes والثعبان الغنوصي، اللذين رحبا بها ووافقت مفاهيمهما الخاصة عن روح *Psyche* و*pneuma*.

إن مثل هذه الأفكار عن الزواج بين الإله والأرض، كانت ستعاود الظهور في زمن لاحق، في القبالة الإسبانية، على سبيل المثال. ومع ذلك، فإنها لم تلعب أي دور في المفاهيم المتأخرة عن جوليم. ولكن في البلدان التي بدأ فيها جوليم وظيفته، إبان العصور الوسطى، وفي ألمانيا خاصة، فنحن نصادف القصة {القائلة} بأن الإله والأرض برما عقداً رسمياً بشأن إنشاء آدم (يحدث هذا في تنقيح متأخر *للأبجدية لـ" ابن سيرا"* *Ben Sira*، على سبيل المثال). فالإله يطلب من الأرض آدم باعتباره قرضاً لمدة ألف سنة، ويعطيها إيصالاً رسميّاً عن "أربعة أذرع من الأرض"، وهذا ما يشهد عليه الملكان جبريل وميكائيل، ويبقى في أرشيف "ميتاترون"، المدون السماوي، إلى يومنا هذا[1].

---

(١) إن نص العقد في N. Brüll, *Jahrbücher für jüdische Geschichte undLileratur*, IX (1889), p. 16..

وراجع أيضاً المقطع من *مدراش ها نعلم في الزوهار هاداش* ١٨٨٥ص١٦ب؛ ووفقاً له=

III

إن الفكرة بأن عقداً مثل هذا عن الخلق الذي يمكن أن يتكرر من قبل السحر، أو الفنون الأخرى التي لم يتم تعريفها بالضبط، لها أصل مختلف، يعني، الأساطير المثْبتة في التلمود، والمتعلقة ببعض الحاخامات المشهورين من القرنين؛ الثالث، والرابع.

قال "رافا": إذا رغب الأتقياء في {أمر}، فإنه باستطاعتهم خلق عالم، فقد كُتب [إشعياء ٥٩ : ٢]: "بل آثامكم صارت فاصلة بينكم وَبينإلهكم". والنتيجة هي أنه إذا كان الإنسان تقيّاً بدون خطايا، فإن قدرته الخلاقة ليست "منفصلة" البتة عن قدرة الإله. ويواصل النص كما لو أن مؤلفه كان يرغب في إبراز هذه القدرة الخلاقة: "فبالنسبة لرافا، فقد خلق إنساناً وأرسله إلى "الحاخام زيرا"[1]. وقد تحدث الحاخام إليه ولم يردّ. حينها قال: كان ينبغي أن تُصنع من لدن

=فإن السماء، والأرض، والماء كانت بانية الإله، ولكنها جميعاً لم يكن بوسعها أن تعطي آدمَ روحا، "إلى أن اقترن الإله والأرض" لصنعه. وتعجب الإله "فلْننشئ إنساناً" لم يكن موجهاً إلى الملائكة، وإنما إلى الأرض التي جلبت جوليمَ آدم ("الجسد" فقط في هذا المقام). وبالنسبة لمفهوم العقد، لدينا تواز لمدراش مجهولة الأصل، في "يلكوف شمعوني" I, 41 Yalkut Shim'oni، حيث أبرم الإله عقداً مع آدم ينص على أن داود وُهب سبعين عاماً بحياها (يتنازل فيها آدم عنها من الألف عام المخصصة له هو نفسه). ووقع الإله وميتاترون كلاهما العقد.

(1) Rabbi Zera.

المرافقين [أعضاء الأكاديمية التلمودية]؛ فعُد إلى ترابك". إن الكلمة الآرامية المترجمة هنا بـ "المرافقون" ملتبسة. ذلك أنه وفقاً لبعض العلماء، فإن جملة "الحاخام زيرا" ينبغي أن تؤول لتفيد: "ينبغي أن تأتي من السحرة". وقد أردف هذا المقطع مباشرة في التلمود بقصة أخرى: "إن "راف حانينا"، و"راف أوشايا" شغلا نفسيهما عشية كل سبت بكتاب **الخلق**، أو في قراءة أخرى: بالتعليمات [هالاخوث] المتعلقة بالخلق. وأنشآ عجلاً بثلث حجمه الطبيعي، وأكلاه"[1].

وهكذا، فإن قوة الصالحين الخلاقة محدودة. فـ"رافا" قادر على إنشاء إنسان يذهب إلى "الحاخام زيرا"، ولكنه لا يستطيع أن يهبه الكلام، ومن سكوته يستشف الحاخام طبيعته. فهذا الرجل الاصطناعي أو السحري، يفتقر دائماً إلى بعض الوظائف الأساسية. وإنا لم نقل كيف تم إنشاؤه، إلا إذا كان علينا أن نستنتج من أسطورة أخرى حول عجل السبت، بأن أساليب حانينا وأوشايا قد عرَفها رافا لاحقا. إن منشأ واحدة من الأساطير هو فلسطين، أما الأخرى فموضعها بابل.

يبدو من المرجح، وهكذا كان يفترض في التقليد اليهودي دوماً، أن هذا الخلق ينطوي على السحر، وإن كان بشكل مباح تماماً. فالحروف الأبجدية، وأكثر من ذلك بكثير تلك التي من الاسم الإلهي، أو من التوراة كلها، هذه التي كانت أداة الإله في **الخلق**، ذاتُ سر، قوة سحرية. وقد علم الملقن كيفية الاستفادة منها. فـ"بزاليل" Bezalel، وهو من بني "الخيمة"، "قد عرف تركيبات الحروف التي جُعلت منها السماء والأرض"- هذا ما نقرأه باسم عالم بابلي من بداية القرن الثالث-

---

(١) Sanhedrin 65b. وقد تمت إعادة القسم في ٦٧ب، حيث عُبر عن الإجراء بـ"مباحة في أي حالة" وتم تمييزه عن السحر الأسود المنسي، على الرغم من عدم تقديم أي سبب مضبوط.

{وهو} أبرز ممثل للتقاليد الباطنية من جيله[1]. ولا شك أن الحروف المقصودة هي التي تحمل اسم الإله[2]؛ لأن المفكرين اليهود الباطنية من تلك المرحلة، اعتقدوا بأن السماء والأرض قد خلقتا بالاسم الأعظم للإله. وكان "بزاليل" قادراً على محاكاة الإله في مقياس صغير في تشييد المعابد. ذلك أن المعبد هو صورة مصغرة كاملة، نسخة خارقة عن كل شيء في السماء وعلى الأرض.

وهناك تقليد مماثل يتعلق بالقوة الخلاقة للحروف يشكل الأساس للمدراش الآتي (سفر أيوب ٢٨ : ١٣)، وفيها أن ما قيل عن الحكمة قد طُبق على التوراة: "لا أحد يعرف نظامها [الحقيقي]، لأن أقسام التوراة لم تُقدّم على الترتيب الحقيقي. فلو كانت كذلك، لكان في وسع كل من قرأ فيها أن يخلق عالما، ويبعث الموتى، ويقوم بمعجزات. ولذلك كان نظام التوراة خفيا، ولا يعرفه إلا الإله وحده"[3].

يقودنا هذا إلى النص الذي أدى دوراً مهمّاً للغاية في تطوير مفهوم الجوليم: *كتاب يتسيراه أو كتاب الخلق* ***Book Yetsirah or Book of Creation***. ومن غير المؤكد أي قراءة للأسطورة المشار إليها سابقاً عن عجل السبت؛ هي الصواب، وما إذا كان ينبغي اتخاذها مرجعا حقا للكتاب المختصر، الذي وصلنا، ولكن المحير، *كتاب يتسيزاه*، أو ما إذا كان الحاخاميون استمدوا تعليماتهم عن خلق المعجزات السحرية من "تعليمات عن الخلق [السحري]" **thaumaturgic**، {كتاب} آخر غير

(1) Berakhoth 55a.

(2) Correctly understood by L. Blau in A/Jjiidisches Zauberwesen, Budapest, 1898, p. 122. Blau, however, was unacquainted with the parallel passage in the Greater *Hekhaloth*, IX, where the significance of the letters is stated explicitly.

(3) *Midrash Tehillim to Psalm* 3, ed. S. Buber, 17a. Rabbi Eleazar, who transmitted this tradition, lived in the third century. Cf. above, Chapter 2, p.37.

معروف أيضاً. وأن يُذكر *كتاب يتسيراه* في هذا المقطع، فذلك ما لا يبدو لي مستحيلا مثل ما افترضه عدد من الكتاب. ونحن لا نعرف التاريخ الدقيق لهذا النص المحير الذي يحدد معنى، أو وظيفة، لـ"الاثنتان وثلاثون طريقة للحكمة"، أي، *التجليات النورانية* العشرة، أو الأرقام الأصلية، وللاثنين وعشرين حرفاً صامتاً للأبجدية العبرية. ما يمكننا أن نكون متأكدين منه، فقط،هو أن كتابته قد تمت على يد يهودي من الفتاغورية الجديدة في فترة ما بين القرنيين الثالث والسادس[1]. وإن عدداً قليلاً من المقاطع في هذا الكتاب هي ذات أهمية حاسمة بالنسبة لسياقنا. ومما لا شك فيه، فإن فكرة الجوليم ليست لها علاقة بمفهوم *التجليات* العشرة كما هو مبين في هذا الكتاب، كما أنها لا تدين بشيء للرمزية القبالية المتأخرة عن الـ"*سيفيرت*". وقد كانت أسماء الإله والحروف، وهي توقيعات كل المخلوقات، ذات أهمية لخلق جوليم. فهذه الحروف هي العناصر الهيكلية، الأحجار التي بني بها صرح الخلق. ومما لا شك فيه أن المصطلح العبري الذي استخدمه المؤلف في الحديث عن الصوامت باعتبارها "حروفا أصلية"، يعكس تناقض الكلمة اليونانية *عناصر* *stoicheia*، وهو يعني الحروف والعناصر على السواء.

وإنا لنقرأ، في ما يتعلق بهذه العناصر ووظيفتها في الخلق، في الفصل الثاني: "اثنان وعشرون حرفا- عنصرا: أوجزها، ونقشها، ووزنها، وركبها، وبادل في ما بينها [حوّلها وفق قوانين معينة]، ومن خلالها خلق روح كل المخلوقات، وكل شيء كان ينبغي خلقه". وفضلاً عن ذلك:

(1) Cf. my article '*Jezirabach*' in *Encyclopaedia Judaica*, I X (1932), 104-I I. As I shall explain elsewhere, I now (1960) incline toward the earlier dating.

«كيف ركبها، ووزنها، وبادل في ما بينها. {ف} أ A [وهي صامت في اللغة العبرية] مع الجميع [صوامت أخرى]، والجميع مع أ، وب B مع الكل والكل مع ب، و ح G مع الكل، والكل مع ح، وجميعها تعود إلى البداية في دائرة من خلال مائتين وواحد وثلاثين بوابة - وهو عدد الأزواج التي يمكن تشكيلها من الاثنين وعشرين عنصراً- وبالتالي، فإنه ينتُج أن كل شيء خُلق، وكل شيء تُحدث به ينبعث *من اسم واحد*».

إن السياق والاستعمال اللغوي كليهما يجعلان من الواضح أن المقصود بهذا الاسم، مصدرَ انبعاث كل الأشياء، هو اسم الإله وليس "أي مجموعة صوامت تم تركيبها في اسم ما"[1]. وهكذا، فعند كل "بوابة" في الدائرة المشكلة من حروف الأبجدية، يقف هناك تركيب من صامتَيْن، وهما يتفقان، تمشياً مع المفاهيم النحوية للمؤلف، مع الحرفين الجذرين للغة العبرية، ومن خلال هذه البوابات تنطلق القدرة الخلاقة نحو الكون. وهذا الكون باعتباره كلاً مختوم على الجهات الست مع التقليبات الستة للاسم يهوه YHWAH، ولكن كل شيء، أو كائن، يوجد فيه من خلال واحد من هذه التركيبات، والتي هي "التوقيعات" الحقيقية لكل الكائنات، كما ورد في صياغة موحية لـ"يعقوب بوهيم"[2]. ويصف *كتاب يتسيراه*، في خطوط عريضة، بتفاصيل فلكية تنجيمية تشريحية معينة، كيف تم تشييد الكون- من الاثنين وعشرين حرفا في المقام الأول؛ إذ لم ترد أي إشارة إلى *التجليات* العشرة بعد الفصل الأول. إن الإنسان هو الكون المصغر المنسجم مع العالم الكبير. وكل حرف "يحكم" جزءاً من الإنسان، أو

(1) As L. Goldschmidt explains in ***Das Buch der Schopfimg***, 1894, p. 84, and, following him, several recent translators.

(2) Johann Friedrich von Meyer, ***Das Buch Jezira***, Leipzig, 1930, p. 24.

حيزاً من العالم الكبير. والخلاصة، إن العرض العقدي لا يخبرنا بشيء عن كيفية مجيء الأشياء والعمليات إلى الوجود، وهي ما لم تتم الإشارة إليها هنا. وعلى الرغم من أن الأطروحة قد قدمت باعتبارها دليلاً نظريّاً لهيكل الخلق، فإنه قد يكون من المعقول تماماً أن تكون قد تُوُخي منها أن تكون دليلاً للتطبيقات السحرية أيضاً، أو على الأقل باعتبارها بياناً للمبادئ العامة، إلى أن تُستكمل بمزيد من التعليمات المفصلة، قد تكون شفهية، المتعلقة بتطبيق هذه المبادئ على أمور أخرى. وإن التقارب بين النظرية اللغوية، المنصوص عليها في الكتاب، والاعتقاد السحري الأساسي في قوة الحروف والكلمات لواضح. ونحن نعرف من التعليقات على الكتاب، بعضها فلسفي، وبعضها سحري صوفي، في القرون الوسطى، بأنه أُول بالطريقتين كليهما. وأن يتوافق تقليد اليهود الفرنسيين والألمان، وهم الذين يقرأون الكتاب باعتباره دليلا عن السحر[1]، مع قصده الأصلي، فهذا ما يمكن أن يكون موضع شك بالفعل. إلا أن نهاية الكتاب يبدو أنها تصب بقوة في هذا الاتجاه، ولا تزعم العكس بالتأكيد. وفي هذا الاستنتاج، فإن التبصر في القوة الخلاقة للعناصر اللغوية، تنسب إلى إبراهيم النبي الأول للتوحيد:

{ف}* عندما جاء أبونا إبراهيم تفكر، وتأمل، ونظر[2]، وحقق،

---

(١) لم يكن هذا الرأي متداولا بين اليهود الباطنيين الفرنسيين والألمان، فحسب، ولكن يمكن العثور عليه في تعليق "راشي" على الحكاية التلمودية حول رجل "رافا". ويعكس "راشي" (المتوفي عام ١١٠٣ في ترويس) بشكل عام، تقليداً علمياً ضارباً في القدم.

(٢) هذا التأكيد القوي على تأملات إبراهيم غير موجود في بعض النصوص القديمة من الكتاب (كنصوص سعديا على سبيل المثال {سعيد الفيومي كما سبق ذكره}).

وفهم، وأوجز، وحفر، وركّب، وشكل [أي خلق][1]، ونجح. ثم كشف رب العالم نفسه له، وأخذه إلى حضنه وقبّل رأسه وسماه صديقه [يضيف تنويع آخر: وجعله ابناً له] واتخذ عهداً خالداً معه ومع بذوره".

إن المعلقين في العصور الوسطى والحديثة، الراغبين في تجاهل الميول السحرية للكتاب، أرسوا كل ضروب الأفكار المتنورة التي يوضحون بها هذا الاستنتاج. ولكن الغريب {هو أن} "خلق، ونجح" لا تشير إلى جهود إبراهيم التأملية الناجحة فقط، وإنما تشير صراحة إلى استعماله للحروف، حيث يكرر فيها، قبل كل شيء، كل الكلمات المستخدمة من لدن الإله في فعّاليته الخلاقة. ويبدو لي أن مؤلف هذه الجملة كان في خلده منهجية مكنت إبراهيم، استناداً إلى قوة تبصره في نظام الأشياء وطاقات الحروف، من محاكاة الفعل الإلهي في الخلق، وتكراره بمعنى من المعاني.

وما يدعم وجهة النظر هذه، حقيقةُ أن المخطوطات القديمة *لكتاب الخلق* لا تحمل، فقط، عنوان "*هيلخوث يتسيراه*" (مقترحاً بقراءة

(١) هذا الفعل "شكّل" (ve-tsar) موجود في النص في نهاية تعليق "يهوذا بن بارزيلاي" Judah ben Barzilai، طبعة هالبرستام، ص ٢٦٦، ولكنه غير موجود (عن طريق الخطأ لا محالة) في أسفل الصفحة ٩٩. وقد قرأه سعديا أيضاً (طبعة لامبرت، ص١٠٤)، بالرغم من أن ترتيب الأفعال في نسخته مختلف. وفي نص الكتاب، يتم استخدام هذا الشكل الفعلي في كل مكان منه في علاقة بخلق الأشياء الشخصية وله معنى "خَلَق". ويؤول "يهوذا بن بارزيلاي" بطريقة مصطنعة (في الصفحة ٢٦٦) المعنى الواضح للفعلين {بقوله} ("إنه ركب الحروف وخلق") وهما مستعملان هنا لكل من فعل الإله وإبراهيم على السواء. وبالنسبة له، فإن الكلمات لها معان مختلفة بالنسبة لإبراهيم وللإله. إلا أن النص لا يتيح أي أساس لمثل هذا التأويل.

مقطع التلمود، المشار إليها آنفا، حول عجل السبت، اللهم إذا كانت هناك طريقة أخرى، وأن التلمود يحيل على هذا العنوان)، وإنما تحمل في البداية، وفي النهاية العنوان التكميلي: "*أبجدية أبينا أبراهام*"، *"Othioth de-' Abraham Avinu"*. ويخبرنا "يهوذا بن بارزيلاي"، وقد كتب تعليقه الموجز، في بداية القرن الثاني عشر في جنوب فرنسا وكاتالونيا، وأورد فيه العديد من المتغيرات القديمة، يخبرنا بأن العنوان يحمل، فضلاً عن ذلك[1]، الإضافة: "كل إنسان ينظر فيه [يعني، من يغوص فيه متأملا][2]، فإن حكمته تفوق القياس"، يعني، {أنها} تماثل حكمة الإله الخلاقة!

وهكذا، يبدو لي أن الحسيديين الألمان الذين علقوا على الكتاب في القرن الثالث عشر، لم يكونوا بعيدين كل البعد عن المعنى الحرْفي للنص عندما قالوا إن إبراهيم قد خلق الكائنات بطريقة سحرية وُصفت، أو اقتُرحت على الأقل، في *كتاب يتسيراه*. وفي الدوائر الصوفية، وبين الحسيديين الألمان على الأقل، فإن الآية من سفر التكوين (١٢ : ٥) التي قد أخذ، بحسبها، إبراهيم وسارة معهما "الأرواح التي أنشآ في حران"، إبان رحلتهما غرباً، كانت تؤوّل دائماً بأنها مرجع لهذا الخلق السحري[3]. ولدينا مشكلة في هذا المقام بالطبع. فمثل هذا التفسير

---

(1) Commentary on the *Book Yetsirah*, ed. Halberstamm, pp. 100 and 268. Actually such a text is in the British Museum MS of the *Book Yelsirah*; cf. Margoliouth's catalogue, No. 600 (Vol. II, p. 197).

(٢) في عبرية أقدم النصوص الباطنية من الفترة التلمودية، فإن الفعل *استغاه* كان له دائماً هذا المعنى للرؤية التأملية العميقة.

(٣) وهكذا، ففي {كتاب} "إليزار من وورمز" *Hokhmath ha-Nefech*, 1876, d، وقد أخذ الآية على أنها تعني بأن إبراهيم وسام، ابن نوح (وليس سارة!)، قد شغلا نفسيهما *بالكتاب يتسيراه*. ونجد فكرة مماثلة في النهاية غير المطبوعة من هذا الكتاب MS Munich, 40, Fol. 77a منحولة لسعديا، حيث قيل أيضاً: "وكما يدلل أحد-

ينطوي، سواء أصيغ في أقرب زمن ممكن ليكون متصّوراً قدر الإمكان على الأقل، أم إبان تطور الأفكار عن الجوليم في العصور الوسطى، ينطوي على انحراف جليّ عن التفسير التقليدي لسفر التكوين ١٢ : ٥. ففي الأجداه الباطنية تؤول "الأرواح" التي خلقها إبراهيم وسارة بأنها مرتدة عن الإيمان **بالإله الواحد** بين الرجال والنساء من جيلها. وهناك تعليق متداول يعود تاريخه إلى القرن الثاني: هل نحن نعتقد بأن إبراهيم استطاع أن ينشىء أرواحا؟ لماذا؟، {إذ} لو اجتمعت كل المخلوقات في العالم بعضها مع بعض لخلق بعوضة واحدة،ووضع روح فيها، الشيطان يقدر، فلن تفلحا[1]. وفي تقليد آخر، أي أحد من الناسلا يستطيع خلق بعوضة، فهو لن يستطيع خلق أي شيء أصغر من حبة شعير[2]. ولكن أولئك الذين يفضلون تأويل الكتاب *يتسيراه* بخلق المعجزات السحرية Thaumaturgic، ويعتقدون أن إنساناً ما أو جوليما يمكن أن يُخلق بمساعدته، يؤولون سفر التكوين ١٢ : ٥ (حيث نيفيش، "أرواح"، يمكن أن تعني أشخاصاً أيضاً، أو حتى "كائنات بشرية"، كما في *الكتاب يتسيراه*، باعتبارها نتيجة لدراسة إبراهيم للكتاب. وكان هذا لاعتناق التأويل المرفوض في المصادر القديمة بسخط كبير.

إذا كان هذا التفسير لسفر التكوين ١٢ : ٥ قديماً، فإن سؤال ميدراش الجدلي:-"هل نحن نعتقد أن إبراهيم يمكنه خلق أرواح؟"- فإنه من المحتمل أن يكون قد وُجّه ضد تداوله في الدوائر الباطنية.

=على سلطته للناس، فكذلك فعل إبراهيم، وخلق أشخاصا، ***nef ashoth***، من أجل إثبات قوة الإله الذي منح قوة [خلاقة] للحروف".

(1) *Genesis Rabbah*, XXXIX, 14, ed. Theodor, pp. 378-9, and the parallels there noted. The passage on the impossibility of creating a gnat already occurs in the Tannaitic *Sifre* to Deut. 6: 5, ed. Finkelstein, p. 54.

(2) Sanhedrin 67b.

ولكن، حتى وإن كان جديداً على العصور الوسطى، فإنه سابق للطقوس التي سوف نتحدث عنها في ما يأتي. ومازال هذا التأويل لم يخبرنا شيئاً عن طبيعة الأشخاص الذين تم خلقهم هكذا، باستثناء أن إبراهيم اصطحبهم؛ ولذلك عليهم أن يستطيعوا التحرك، مثل الرجل الذي خلقه رافا. إنهم ليسوا تكثيفات رمزية لطقوس سحرية، إذ أنهم يرافقون إبراهيم في رحلته جسديا. هذا التفسير يجب أخذه بعد ذلك على أنه مجرد تقليد للقصة التلمودية عن "رافا"، المستوحاة من استنتاج خلق المعجزات السحري في *الكتاب يتسيراه* حتماً. وإني أرى أن هذا التفسير أكثر معقولية من أي تفسير غيره. لم يكن "يهوذا بن بارزيلاي"، وقد كان له مصادر قديمة ممتازة تحت تصرفه، على دراية بعدُ بهذا التفسير، أو أنه كان قد ذكره، يقيناً، طوال نهاية تعليقه جنباً إلى جنب مع باقي الأجادات المقتبسة هناك. ولكن، بغض النظر عن عمر هذا التفسير لسفر التكوين ١٢ : ٥، أعتقد بأن التأويل الحالي للأسطر الأخيرة من *الكتاب يتسيراه*، يقتبس من النص عينه حتماً.

وإذا كان اليهود الباطنيون يعتقدون في وقت مبكر من القرن الثالث- في حالة إذا ما كان *الكتاب يتسيراه* وصل من هذه الفترة حقاً- بأن إبراهيم قادر على مثل هذا الخلق الخارق، استناداً إلى قوة بصيرته في "*هيلخوث يتسيراه*"، سيكون مبرراً لدينا أن نرسم توازياً بين هذه الرؤى، وبعض آخر اعتُقد فيها في الوقت نفسه تقريباً. ويبدو أن مثل هذه المقارنة ستلقي ضوءاً جديداً على عدد من المسائل المهمة التي ظلت غامضة حتى الآن. لقد كان "جرايتز"[1] أول من افترض، على أساس التشابهات الكونية، أن الغنوصية اليهودية الأرثودوكسية أو باطنية

---

(1) Heinrich Graetz (1817-1891).

الكتاب يتسيراه، كانت مرتبطة، بطريقة أو بأخرى، ببعض المفاهيم المدونة في {كتب }*الكليمانتيين المنحولة*[1]. هذه الكتب التي تحتوي على قدر كبير من المواد اليهودية وشبه اليهودية (الفقراء)، هي خليط {حشو من الأساليب} اليهودية المسيحية الهلينية ألفت في القرن الرابع- فترة "رافا" و"جوليمه"- من مصادر قديمة.

وإنا لنجد[2] في الفصول شبه الغنوصية من "العظات" عن "سيمون الساحر"[3] توازياً، لافتاً للنظر، لمفاهيم خلق المعجزات السحري اليهودي المشار إليه أعلاه، و{موازياً} بالمثل للأفكار شبه الغنوصية *للكتاب يتسيراه*. فقد ذكر "سيمون الساحر" بتبجح، أنه قد خلق رجلاً، ليس خارجاً من الأرض، وإنما هو خارج من الهواء عن طريق تحويلات سحرية (theiai tropai)، وتقليصه- بالضبط كما هو الأمر في

(1) H. Graetz, *Gnostizismus und Judentum*, Krotoschin, 1846, pp. 110-15. H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949, p. 207, seems to take an attitude of great reserve toward these relationships, but does not go into the matter in detail.

(2) *Homilia*, II, 26, Rehm, p. 46.

(٣) سيمون الساحر Simon Magus: هو الذي يُذكر دائماً في المصادر على أنه أولهم. وربما كان السبب في ذلك هو أن يوستينوس الشهيد Justin Martyr وهو أول من كتب عن «الهراطقة» كان من السامرة (في فلسطين قرب نابلس) وسيمون هو من السامرة. والمنقول أن سيمون الساحر هذا كان تلميذاً لدوسيثيوس Dositheos صاحب فرقة كانت موجودة في عهد المكابيين. يراجع عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٨٨.

- "ومن أهم الشخصيات الغنوصية شمعون ماجوس، أي سيمون الساحر (عاش في القرن الأول الميلادي)، الذي يُشار إليه دائماً بأنه أوّل الغنوصيين. كان من السامريين، وعاش في زمن الحشمونيين. وقد عثر سيمون على عاهرة تسمّى هَيْلانه في إحدى الحانات، فأعلن أنها صوفيا التي جاءت لإنقاذ العالم وتزوجها وأعلن نفسه المخلّص وآمن بمقدرة السحر على التحكم في العالم. ويبدو أن أتباعه كانوا يقومون بطقوس ذات طابع جنسي، ترخيصي (تأليه الكون)". -م-

التعليمات المتعلقة بخلق جوليم في وقت لاحق!- إلى عنصره عن طريق "إبطال" التحولات المذكورة.

فهو يقول، قد حَولت الروحُ البشرية نفسَها إلى طبيعة دافئة أولا، وامتصت الهواء المحيط {بها} مثل كأس الحجامة. ثم حول هذا الهواء الذي اتخذ شكلاً داخل الروح إلى ماء، ثم إلى دم...، ثم صنع من الدم لحما. وعندما أصبح اللحم ثابتا، أنتج إنساناً، ليس من الأرض، وإنما من الهواء، لذلك أقنع نفسه بأنه بمستطاعه خلق إنسان جديد. كما ادعى أيضاً أنه أعاده إلى الهواء عن طريق إبطال التحولات.

إن ما يتم إنجازه هنا من خلال التحولات في الهواء، يقوم به الجهبذ اليهودي عن طريق إحداث التحولات السحرية للأرض من خلال تدفق "أبجدية" *الكتاب يتسيراه*. وفي كلا الحالتين، فإن مثل هذا الخلق لم يكن له أي غرض عملي، ولكنه يسعف في إظهار "مقام" الجهبذ باعتباره خالقاً. كان من المفترض أن هذا المقطع من {كتب} "الكليمانتيين" المنحولة، قد وصل إلى الخيميائيين، بطرق غير معروفة، وأدى في النهاية إلى فكرة "الإنسان الصغير" homunculus[1] لـ "باراسيلسوس"[2]. إن التوازي مع جوليم اليهودي

---

(١) Jacoby in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IV, 289. إن مثل هذه المفاهيم لها أوجه تشابه ملحوظة في بداية أبو كريفا المسيحي تتجلى في الأساطير واسعة النطاق حول طفولة المسيح التي ينسب له فيها أنه خلق طيوراً من طين، وقد طارت. وقد جمع Oskar Dähnhardt, *in Natursagen*, II (Sagen zum Neuen Testament), 1909, pp. 71 -6 المواد الغنية المتعلقة بهذه المفاهيم، وهي تعود إلى القرن الثاني. وفي المعالجات العربية واليهودية لهذه الدوافع في القرون الوسطى، فقد أعلن العنصر السحري ظهوره تماماً كما في قصص صنع الجوليم. ووفقاً للعبري (المناهض للمسيحية) في أوائل القرون الوسطى "*يسو الطليطلي*" *Toledoth Yesbu*، فإن يسوع أظهر ادعاءه بأنه ابن الإله بخلق طيور من طين ولفظ اسم الإله عليها، فكان أن بعثت، ووقفت، ثم حلقت في الهواء.

(2) Paracelsus (1494-1541).

لافتة للنظر لا محالة. فالـ "تحولات الإلهية" في عملية "سيمون الساحر"، تُذكّر المرء كثيراً بـ"التحولات" الخلاقة (تيموروث) للحروف في *الكتاب يتسيراه*.

IV

إن المفاهيم المعروضة هنا، توضح فكرة العصور الوسطى عن الجوليم التي كشفت عن ظهورها بين الحسيديين الفرنسيين والألمان. ولدينا تقارب غريب بين الأسطورة والطقوس في هذا المقام. وكان أعضاء الحركات الباطنية القوية التي نشأت بين اليهود زمن الحروب الصليبية حريصين على إدامته، ولو في طقوس التلقين التي أعطت العالِم تجربة صوفية عن القوة الخلاقة المتأصلة في الرجال الورعين، ويعزى الإنجاز إلى إبراهيم، ورافا، وإلى رجال ورعين آخرين من كبار السن في أساطير موضوعة، بعضها يبدو أنه كان دارجا حتى قبل القرن الحادي عشر.

أود أن أسوق بضع ملاحظات موجزة ذات أهمية في فهم هذا التطور. إن الجوليم -بداية مع نهاية القرن الثاني عشر ظهر الاسم في عدد من النصوص بمعنى مخلوق شبيه بإنسان، ناجم عن قدرة الإنسان السحرية[١]- بدأ باعتباره صورة أسطورية. بعد ذلك، تحول إلى موضوع

---

(١) أولاً في تعليقات "إليعازر من وورمز" على *يتسيراه*، والمنحول سعاديا، الذي ينتمي إلى الدائرة نفسها، cf. Lesbonenu, VI (Jerusalem, 1935), p. 40. In the same periodical, XII (1944), pp. 50- 1 , ويشير J.Tishby إلى مقطع معاد الصياغة في ترجمة، لـ Judah Halevi's Kuzari, IV 25، قد تكون أنجزت في القرن الثاني عشر، قد يمثل، في رأيه، التحول إلى الاستخدام الجديد لكلمة "جوليم". وقد قيل هنا، في مناقشة *للكتاب يتسيراه*، إنه إذا كان الإنسان يمتلك القوة نفسها التي للإله=

طقوس تلقين صوفية، تبدو أنها قد تم إنجازها حقاً، وتهدف إلى تأكيد سيادة الجهبذ على المعرفة السرية. ثم يرتكس مرة أخرى إلى صورة أسطورية في وساوس المدنس، أو يجوز للمرء أن يقول، إلى أسطورة دنيوية. وقد كان الحسيديون الأوائل، وبعض القباليين، في وقت لاحق، مهتمين أشد الاهتمام بطبيعة هذا الجوليم. فالإنسان كائن دنيوي، إلا أنه يمتلك قوة سحرية. ويمكن أن تصاغ المشكلة على النحو الآتي: أيستطيع {الإنسان} بقوته السحرية هذه، أن يخلق كائناً سحرياً بحتاً، أم أنه كائن ذو ارتباط بأصول الإنسان الدنيوية؟ يبدو لي أن كلا الإمكانيتين المتصارعتين كانتا تعملان على تطوير مفاهيم القرون الوسطى عن الجوليم.

وما تزال هناك ملاحظة أولية أخرى. فالحسيديون، يبدو أنهم قد اعتبروا السحر الناجز من خلال تطبيق التعليمات الموجودة في *الكتاب يتسيراه*، أو المقروءة فيه، مثل ملَكة طبيعية يكون الإنسان موهوبا بها ضمن حدود معينة. وإن الخلق نفسه، في هذه الرؤية، سحري خلالَ ومن خلال: كل الأشياء التي تحيا فيه بحكم الأسماء السرية التي تسكنها. وبالتالي، ليست المعرفة السحرية انحرافا، وإنما {هي} معرفة طاهرة ومقدسة، تنتمي إلى الإنسان باعتباره صورة للإله. إن هذا

=(وهو الذي تعد فكرة الشيء، واسمه، والشيء ذاته، شيئاً واحداً لديه)، "فإنه يستطيع أن يخلق أجساداً [جوليمات] بكلمته، ويحقق قوة الإله في الخلق، وهو شيء مستحيل تماماً". إن استخدام "جوليم" بمعنى جسد {أمر} شائع جداً في القرنين؛ الثاني عشر، والثالث عشر. ومع ذلك، فإن "تيشباي" يعتقد أن السياق الخاص لهذا المقطع قد يكون قد أثار التحول إلى الاستخدام الجديد للحسيديين. ولكن، بما أن الحسيديين قد قرأوا "كوزاري" في الترجمة المعتادة لـ"يهوذا بن تيبون" (١١٧٦)، حيث لم يتم استخدام كلمة "جوليم"، فإن هذا التفسير لا يهزني على الأرجح.

الرأي، المهيمن في الوثائق، والتعليمات، والأساطير، التالية، ينبغي تمييزه عن الرأي القبالي، بخاصة، في السحر الكامن في *الزوهار*، على سبيل المثال؛ ذلك أن السحر، هاهنا[1]، يمثّل كملَكة تجلت أولا في سقوط آدم، ونشأت مع فساد الإنسان، في صلته بالأرض التي جاء منها. ويصف *الزوهار* هذه المعرفة السحرية، والتي من الواضح أنها ليست متطابقة مع تلك التي في *الكتاب بتسيراه*، باعتبارها معرفة في شأن أوراق شجرة المعرفة. أما أوراق شجرة الموت، وهي التي ستر بها آدم عريه، فهي الرمز المركزي للمعرفة السحرية الحقيقية. وقد أعلن السحر عن ظهوره باعتباره معرفة يُتوسل بها إلى ستر آدم عريه، هذا الذي حصل عندما نُزعت عنه ثياب النور السماوي. إنه سحر شيطاني، وقد وُلدمع حالة الجسد الأرضية الناتجة عن السقوط، والمرتبطة بوجود الجسد. وكلما كان آدم يمتلك ثيابه من نور، ***kothnoth***، أو حرفيا- ملابس من نور"، وهي ما نسبه إليه مدراش باطني، من وسط القرن الثاني، بدل "كوثنوث"، أو-أقمصة من جلد- {كما} في سفر التكوين ٣: ٢١[٢]، فإن جوهره الروحي يمنع العلاقة السحرية ذات الصلة بعوالم شجرة المعرفة والموت إلى طبيعة مرتبطة بالأرض. إنه يلوح لي من الممكن أن أشكال مفهوم الجوليم الأخيرة، مع تأكيدها على الخطورة والدمار، وعلى الخاصية الأرضية له، قد تأثرت، في قسم منها، بهذه المفاهيم عن السحر القبالي، ولكن في

---

(1) Cf. primarily *Zohar*, I, 36b, 56a.

(٢) "الحاخام مئير" Rabbi Meir في Genesis Rabbah, XX, 12, ed. Theodor, p. 196. ويبدو أن هذه الأطروحة عن اليهود الباطنيين ترتبط بالتأويل الروحي الشهير لـ "أوريجن" Origen، وهوجم بشدة لاحقاً من لدن "جيروم"، استناداً إلى {فكرة} أن "الأقمصة من جلد" كانت الجسد المادي. وتُتداول هذه الأطروحة باستمرار في الأدب القبالي.

الحالة الراهنة من معرفتنا، فإنه لا يمكننا أن نكون متأكدين. وعلى كل حال، فإن هذا المفهوم عن السحر لا يلعب أي دور في التاريخ المبكر للجوليم.

إن أقدم شهادات القرون الوسطى على التأويل السحري *للكتاب يتسيراه*، يمكن العثور عليها لدى "يهوذا بن بارزيلاي" في آخر تعليقه على الكتاب (ص٢٦٨). وما يمكن إثباته دون شك هو أن هذه الصفحات قد قرأت من قبل "إليعازر من وورمز"[1] على الأقل، ولعلها كانت معروفة لدى مجموعة الحسيدية كاملة في ألمانيا العليا القديمة في مطلع القرن الثاني عشر. وهي تتضمن شذرات عن إبراهيم، وإصداراً رائعاً جداً لرواية منحولة لمقطع تلمودي حول "رافا"، و"زيرا"، تنحرف بطريقة مميزة وعلى نطاق واسع جداً عن القصة التلمودية الأصلية. وبما أن المؤلف يبرز في مكان آخر (في الصفحة ١٠٣) أنه يعرف الشكل الحقيقي للقصة أيضاً، كما يقول في بداية تعليقه- ومن الواضح أنه يستنسخ، في الحقيقة، من {نسخ} "منقحة قديمة" من *الكتاب يتسيرا*، حيث وجد هذه الشذرات في نهايته. وقد سجل ملاحظات صغيرة عليها[2]، إلا أن الاقتباس منها في مجملها يستحق العناء:

«عندما ولد أبونا إبراهيم، قالت الملائكة للإله: ربُّ العالم، لك صديق في العالم وتقصد أن تبقي شيئاً مخفياً عنه؟ فأجاب الرب على الفور (سفر التكوين ١٨ : ١٧): "هل أخفي عن إبراهيم ما أنا فاعله؟" وأخذ تفويضاً من التوراة وقال: ابنتي، تعاليْ، ونحن سوف نزوجك صديقنا إبراهيم. فقالت: ليس قبل أن يأتي الأحلم [يعني موسى]،

---

(١) أليعازر بن يهوذا (١١٧٦-١٢٣٨) من "وورمز" المدينة الألمانية.

(2) A brief reference to this passage may be found in L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, p. 210.

ويأخذ [الكلمة العبرية قد تعني "يتزوج" أيضاً] الأحلم [التوراة]. ثم أخذ الإله مشورة *الكتاب يتسيراه* وقال له الشيء نفسه وسلمه إلى إبراهيم. جلس وحده وتأمل (*me'aayen*) فيه، ولكنه لم يستطع أن يفهم شيئاً حتى ارتفع صوت سماوي وقال له: "أمحاول أنت أن تجعل نفسك على قدم المساواة معي؟ أنا واحد، وقد أنشأت *الكتاب يتسيراه* ودرسته: ولكنك لا تستطيع فهمه بمفردك. ومن ثمة، فلتتخذ مصاحباً، وتأملاً فيه سوياً، وسوف تفهمانه!" ثم ذهب إبراهيم إلى معلمه، سام، ابن نوح، ومكث معه ثلاث سنوات، وتأملا فيه حتى عرفا كيف يخلقان عالَماً. وحتى يومنا هذا، فليس هناك أحد يستطيع فهمه بمفرده، فعالِمان [تطلبهما الأمر]، ومع ذلك لم يفهماه إلا بعد ثلاث سنوات، حيث يمكنهما تحقيق كل ما يرغب فيه قلباهما. وقد رغب "رافا" أيضاً في فهم الكتاب وحده. فقال له الحاخام "زيرا": قد كُتب [في سفر إرميا ٥٠: ٣٦]: "سيف على المنفردين، فيصيرون حُمُقا"، أي: سيف على العلماء الذين يبقون منفردين، كل واحد إلى نفسه، ويشغلون أنفسهم بالتوراة[1]. فلنجتمعْ إذاً، ولنشغل أنفسنا *بالكتاب يتسيراه*. وهكذا، جلسوا، وتأملوا فيه لمدة ثلاثة أعوام فأتوا على فهمه. ولما فعلوا ذلك، تم خلق عجل لهم، وذبحوه حتى يحتفلوا بخاتمة أطروحتهم. وبمجرد أن ذبحوه، قد نسوه [أي فهمهم *للكتاب يتسيراه*]. ثم جلسوا لثلاثة أعوام أخرى، وأنجزوه مرة ثانية».

أعتقد أن هذا المقطع هو منشأ وجهة النظر الحسيدية بأن خلق

---

(١) هذه الأسطر، وقد أخذت من مقطع تلمودي آخر، (بيراخوث ٦٣ب Berakhoth)، ليست غير مناسبة على الإطلاق هنا. فالكلمة "باديم" badim، والتي تعني "مخادعين" في الأصل، تؤخذ بمعنى "بوديديم" bodedim، "الذين يجلسون وحدهم".

{وبهذا التفسير، نجد المؤلف وضع كلمة "المنفردين" بدل كلمة "المخادعين" كما وردت في الآية ٣٦ من السفر ٥٠ من إرميا}.

الجوليم كان طقساً. وهذا مطبق نصفُه في المقطع نفسه، عندما تمنى الحاخاميون الاحتفال، في نهاية دراستهم، كما جرت العادة بأن يتم الاحتفال بالانتهاء من أطروحة تلمودية ما. في هذا الشكل من الأسطورة، فإن الخلق السحري يبدو تأكيداً واستخلاصاً لدراسة *الكتاب يتسيراه*. وقد قيل لنا، فضلاً عن ذلك، عن إعادة تأويل لا لبس فيه للقصة التلمودية عن "حنينا" و"أوشايا" (وقد خُلط ها هنا بينهما، وبين رافا وزيرا) إن هذا الخلق لا يخدم أي هدف عملي. ففي اللحظة التي يذبحون فيها العجل لتناوله في احتفالهم، ينسون كل شيء قد درسوه افيتم، هنا إذاً، تطوير دافع جديد من الشكل التلمودي للأسطورة. إن هذا الخلق لجوليم هو غاية في ذاته، طقس من التلقين داخل سر الخلق. وهكذا، لم يعد من المستغرب بأن التعليمات حول صنع جوليم كان ينبغي أن تظهر في الأصل باعتبارها الخاتمة لدراسة *لكتاب الخلق*، تماماً كما يقول لنا "أليعازر من وورمز" في نهاية تعليقه على الكتاب. وإن مثل هذه الطقوس في ختام دراسة الكتاب كانت معروفة ربما لدى دوائر لاحقة، لم تكن معنية بعمق بفكرة جوليم ما. إن الفيلسوف المغربي "يهوذا بن نسيم بن ملْكا"[1]، وهو صنف من القباليين المستقلين، أورد في تعليقه بالعربية على *الكتاب يتسيراه* (عام ١٣٦٥) بأن طلبة الكتاب قد مُنحوا نسخة سحرية تسمى "سِفْر رازييل" Sefer Raziel ويتألف من أختام، وأشكال سحرية، وأسماء سرية، وتعويذات[2].

---

(1) Judah ben Nissim ibn Malka.

(2) George Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, Paris, 1954, p.171.

يعتقد "فاجدا" أن الكتاب تم تسليمه في بداية الدراسة، ولكن هذا لا يمكن استنتاجه بيقين من النص. ولعل هذه الخطوة قد تكون اتُّخذت في ما له صلة بتلقين ما في نهاية الدراسة.

إن الرواية المنحولة للقصة في {كتاب} "يهوذا بن بارزيلاي" ترتبط ارتباطاً وثيقاً برواية نجدها في مدراش مغمور متأخر، قد يكون من القرن الثاني عشر[1]، وهنا تتداول الدراسة، مرة أخرى، قوة خلق العالم، إلا أنها غير مدارة من عالِمين، وإنما من ثلاثة علماء:

«"عندما خلق الإله عالمه، خلق في البداية *كتاب الخلق* ونظر فيه، ومنه خلق عالمه. وعندما أنهى عمله، وضعه [*الكتاب يتسيراه*] داخل التوراة وأظهره لإبراهيم، والذي لم يفهم شيئاً مع ذلك. ثم خرج صوت سماوي وقال: أتحاول حقا مقارنة معرفتك بمعرفتي؟ لماذا؟، إنك لا تستطيع فهم أي شيء فيها بنفسك. ثم ذهب إلى "إيبر"، كما ذهب إلى "شيم"، معلمه، وتأملاه لثلاث سنوات، إلى أن عرفا كيف يخلقان عالَما. وبالمثل، فإن "رافا"، والحاخام زيرا، شغلا نفسيهما *بالكتاب يتسيرا*، فخُلق العجل لهما، وهو الذي ذبحاه، كما أن "إرميا"[2] و"ابن سيرا"، قد شغلا نفسيهما بهن هما أيضاً، لمدة ثلاثة أعوام، وقد تم خلق إنسان لهما"».

ويبدو أن مؤلف هذا المقطع لا يزعجه عدم التناسب بين خلق عجل، وخلق عالم. فمعرفة خلق العالم {معرفة} تأملية خالصة، بينما، معرفة خلق إنسان، والمعزاة هنا إلى "إرميا" وابنه "ابن سيرا"، ما تزال تشير إلى فروق تأويلية دقيقة أخرى، كما سنرى. إن اثنين أو ثلاثة من الصالعين الذين يدرسون معا، ويؤدون طقوس خلق جوليم بالاشتراك ليس {فعلهم} من قبيل الصدفة. ويبدو أنه يستند إلى حكم في *الميشناه* (حجيجاه II، ١) مفاده أنه حتى لو تم الوفاء بجميع المتطلبات الأخلاقية الأخرى لدراسة عقيدة سرية، فليس على المرء أن

(1) 'Neue Pesikta,' in Jellinek's *Beth ha-Midrash*, VI, pp. 36-7

(2) In Jellinek we read R. Hiya, which is no doubt a corruption, easily explained on graphical grounds, of Jeremiah.

يشغل نفسه بالخلق (أي، بالفصل الأول من الكتاب المقدس، وتوسعا، بالكون بشكل عام) في حضور أكثر من شخصين آخرين. ويبدو أن هذا الحظر قد امتد إلى *كتاب الخلق*.

إن نهاية الاقتباس الأخير هي المرجع الأقدم المعروف لدينا حتى الآن عن خلق "ابن سيرا" وأبيه لجوليم. ولدينا ثلاث حكايات أخرى على الأقل، سأقتبس منها هنا معا، وذلك بسبب الضوء الذي تلقيه على بعض جوانب مفهوم جوليم.

أ - ففي بداية مقدمة لتعليق مجهول، معروف باسم سعديا المنحول، على *الكتاب يتسيراه*، نقرأ بضعة أسطر عن إبراهيم تتفق مع تلك المستشهد بها أعلاه[1]. ثم يسترسل المؤلف: "قد قيل في المدراش إن "إرميا" و"ابن سيرا"[2] خلقاً إنساناً عن طريق *الكتاب يتسيراه*، وعلى جبهته ترسم "*إميث*"، الحقيقة، الاسم الذي كان قد تلفظ، به والمتعلق بالمخلوق باعتباره تتويجاً لعمله[3]. ولكن هذا الإنسان محا *الألف*، وبهذا كان يريد أن يقول إن الإله وحده هو الحقيقة، وكان عليه أن يموت". ومن الواضح هنا أن الجوليم هو تكرار لخلق آدم، وهو ما يتعلق هنا بأننا نعلم لأول مرة بأنه حتى اسم "*الحقيقة*" أيضاً كان قد تُلفظ به. ووفقاً لمثل تلمودي معروف (السبت ٥٥أ) فإن "*الحقيقة*" هي ختم الإله. وهو مطبوع هنا على أنبل خلقه.

(1) Edited by M. Steinschneider, *Magazin für die Wissenschajt des Judentums*, 1892, p. 83. In connection with the 'tradition,' communicated at the beginning of Steinschneider's text, about Abraham's study of the *Yetsirah*, cf. the exactly corresponding passage from Eleazar of Worms, *Sefer Rokeah* (Hilkholh Hasiduth), reproduced by Ginzberg in his Legends, V, p. 210.

(٢) وفي تقليد لعله يعود إلى وقت مبكر من العصور الوسطى، فإن ابن سيرا هو ابن رسول؛ وقد استنتج هذا من حقيقة أن الاسمين؛ سيرا، و"ييرمياهو" Yirmiyahu لهما نفس القيمة العددية، ٢٧١.

(٣) الهاء في "عمله" بالبند العريض؛ لأنها وردت بحرف كبير في الإنجليزية His. -م-

ب - إن الرواية المدونة من لدن طلبة "الحاخام يهوذا"، ورع {مدينة} سباير Speyer (مات عام ١٢١٧) في ريجينسبورغ، أكثر وضوحاً[١].

قد تمنى "ابن سيرا" دراسة *الكتاب يتسيراه*. ثم دوى صوت سماوي: لا يمكنك خلقه [مثل هذا المخلوق] وحدك. وذهب إلى والده "إرميا". وشغلا نفسيهما به، وفي نهاية ثلاثة أعوام تم خلق إنسان لهما. رسمت على جبينه الحقيقة "*إميث*" كما رسمت على جبين آدم. ثم قال لهما {هذا} الرجل الذي خلقاه: إن الإله وحده خلق آدم، وعندما أراد أن يترك آدم يموت، محا *الألف* من الحقيقة، وبقيت الموت[٢]. هذا ما يجب عليك فعله معي، وليس خلق إنسان آخر، خشية أن يستسلم العالم للوثنية، كما في أيام "إنوش"[٣] Enoch[٤]. وقال لهما الإنسان المخلوق: اعكسا تركيب الحروف [التي خُلق بها]، وامحوا الألف من كلمة *الحقيقة* من جبيني، وهوى على الفور في التراب.

قد كان جوليم "ابن سيرا" قريباً جداً من آدم، كما رأينا؛ حتى إنه وُهب الكلام، هذا الكلام الذي تم تحذير صانعيه به من مواصلة مثل هذه الممارسات. وسيكون لي كلام أكثر عن هذا التحذير من الوثنية،

---

(1) M S o f the *Sefer Gematrioth*, printed i n Abraham Epstein, *Beiträge zur jüdischen Altertumskunde*, Vienna, 1887, pp. 122-3.

(٢) الحقيقة أن الكاتب يلعب على الجناس في هذه العبارة؛ إذ حذف "e" من /emeth الحقيقة، تخلف الكلمة "meth"/الموت. -م-

(٣) شخصية من الكتاب المقدس العهد القديم، وهي ابن "سيث" Seth، وحسب كتاب اليوبيل هو ابن "أزورا" Azura. -م-

(4) The Targum and Midrash interpreted Gen. 4: 26 as relating to the beginning of idolatry in the days of Enosh; cf. Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, p. 151, with rich reference matter.

ومثال "إنوش" في ما يأتي. فالجوليم تم تدميره بواسطة عكس التركيب السحري للحروف التي تم استحضاره من خلالهاإلى الحياة، وعن طريق تدمير، في الوقت نفسه، ختم الإله على جبهته، هذا الختم الحقيقي والرمزي في الآن ذاته. ويبدو أن الختم قد ظهر على جبهته بشكل عفوي في سياق العملية السحرية للخلق، ولم يكن نُقش على يد العلماء الضليعين.

ج- يمكن العثور على بسط للكلام مثير للاهتمام عن هذا المقطع في نص من أوائل القرن الثالث عشر، نشأ مع القباليين الأوائل من لانكدوك، ويوضح بجلاء الروابط التي يجب أن تكون موجودة بين هذه المجموعة والحسيدية في راين لاند، وشمال فرنسا، وفي كتابة منقوشة منحولة تنسب إلى "تاينيت يهوذا بن بثيرا"[1]، نقرأ[2]:

«كان الرسول "إرميا" مكباً وحده على *الكتاب يتسراه*. ثم دوى صوت سماوي وقال: خذ مرافقاً. فذهب إلى ابنه "سيرا"، ودرسا الكتاب مدة ثلاث سنوات. وبعد ذلك جلسا لتركيب الحروف الهجائية وفقاً لمبادئ التجميع القبالية، تبويباً، وتشكيل كلمة؛ فتم خلق إنسان لهما، وعلى جبهته رسمت الحروف *يهوه إلوهيم* حقيقة[3] YHWH Elohim Emeth. ولكن هذا الإنسان الذي تم خلقه حديثاً، في يده سكين، به محا الحرف *ألف* من الحقيقة، فبقيت: موت. وبعد ذلك،

(1) Tannaite Judah ben Bathyra.

(2) MS Halberstam, 444 (in the Jewish Theological Seminary in New York), Pol. 7b, and MS Florence, Laurentiana, Pl. II, Cod. 41, Fol. 200. The Halberstam M S, or a copy of it, is the source of the Latin translation in J. Reuchlin's *De arte cabalistica*, ed. 1603, col. 759.

(٣) "الإله هو الحقيقة". في مراجعة الكتاب القبالي "بيلياه" Peli'ah (١٣٥٠)، وفيه تم نسخ هذا المقطع كاملاً، يتم حذف هذا التغيير المهم، وأبقي على النص الأقدم غير المؤذي "الحقيقة في ذاتها"!؛ راجع: ed. Koretz, 1784, 36a

شق "إرميا" ثيابه [بسبب التجديف: الإله مات، المطبقة الآن في النقش]، ثم قال: لماذا قمت بمحو الأف من *الحقيقة*؟ فأجاب: سأضرب لك مثلاً. قد بنى معماري منازل، ومدنا، وساحات كثيرة، لكن لم يستطع أحد نسخ فنه، والتنافس معه في المعرفة والمهارة حتى أقنعه رجلان. ثم علمهما سر فنه، فعرفا كيف يقومان بأي شيء بالطريقة الصواب. وبعد أن تعلما سره وقدراته، شرعا في إغضابه بكلمات. وفي الأخير، قطعا معه، وأصبحا معماريين مثله، باستثناء ما كلف به رجل الوادي، فقد قاما بها لست حناجر. وعندما لاحظ الناس هذا، توقفوا عن تكريم الفنان، وقدموا إليهما وكرموهما وأعطوهما لجاناً عندما كانا يطالبان أن لهما شيئاً للبناء. وهكذا، خلقك الإله على صورته وهيئته وشكله. ولكن الآن وقد خلقت إنساناً مثله، سوف يقول الناس: لا إله في العالم إلى جانب هذين الاثنين! ثم قال "إرميا": أي حل هناك؟ قال: اكتبْ الحروف الهجائية بالشكل المقلوب على الأرض التي بذرت بتركيز مكثف. {وعليك}، فقط، ألا تتأمل في معنى البناء، ولكن بالعكس. وهكذا فعلا، فقد أصبح الرجل هباءً ورماداً أمام أعينهم. فقال "إرميا" بُعيده: حقا، على المرء أن يتعلم هذه الأشياء من أجل معرفة سلطة خالق العالم وجبروته، وليس من أجل ممارستها فعلاً).

يجتمع في هذا الرأي عن خلق الجوليم دافعان متضادان. فهنا، تتم إعادة تأويل القصة باعتبارها أسطورة أخلاقية، فيصبح التحذير أكثر عمقا. وعند الحسيدية، يؤكد خلق الجوليم شَبَه الإنسان بالإله؛ ويفضل الإسهاب الجريء للنقش على جبين الجوليم؛ وقد أصبح تحذيراً؛ سيحمل الخلق الحقيقي للجوليم معه، وليس مجرد الرمزي، "موت الإله"!. وقد تحولت عجرفة خالقه المبالغ فيها ضد الإله. وهذه الفكرة، التي بالكاد لم يلمح إليها في المقطع الثاني المستشهد به، تم

تأكيدها بشكل واضح على يد قبالي مجهول. ويربط هذا الدافع للتحذير من مثل هذا الخلق، ليس بسبب الطبيعة الخطيرة للجوليم أو للقوى الهائلة المخبوءة فيه بسبب احتمال أن تؤدي إلى شبهة الشرك، يربط قصص الجوليم هذه بوجهة النظر حول نشأة الوثنية السائدة في تلك الدوائر نفسها. فقد قيل إن إنوش "جاء والده "سيث" وسأله عن نسبه. وعندما قال له "سيث" بأن آدم لم يكن له أب ولا أم، بل الإله قد خلقه من تراب، ذهب "إنوش" بعيداً وأخذ كتلة طين وصنع منها هيكلا بشريا. ثمذهب إلى والده وقال: ولكنه لا يستطيع المشي أو الكلام. ثم قال "سيث": قد نفخ الإله نفَس الحياة في أنف آدم. وحينما باشر "إنوش" فعل ذلك، قَدِم الشيطان، وتلبس الهيكل البشري، وهكذا أعطاه مظهراً من حياة. وهكذا، تم تدنيس اسم الإله، وبدأت الوثنية عندما عبدت أجيال "إنوش" هذا الهيكل البشري[١].

يتقاطع، هنا، مفهوم الجوليم مع التأملات- وهي ما أخذت منه اليهودية دائماً موقفا معاديا، في إطار رفضها لجميع الأصنام، من طبيعة هياكل figures أو تماثيل. وينظر إلى الصور في بعض التقاليد الاعتقادية اليهودية، ينظر إليها بالفعل على أنها أنواع من الجوليم المتحرك. وليس من غير المبرر كليا، أنْ قد بذلت محاولات لربط مفهوم التماثيل الحية، بأسطورة الجوليم، على نطاق واسع، بين غير اليهود، على الرغم من أن مثل هذه التشابهات يمكن أن تنطبق، بالطبع، على

(١) في نص من مخطوطة سِفْر نتراهون، من مكتبة رومانية، حيث قرأت نسخة منه لـ "أدولف بوسنانسكي" Adolf Posnanski في القدس، وُسم هذه الحكاية بأنها "تقليد الحاخام يهوذا، الورع". ويستشهد "غانزبرغ" Ginzberg، في الأساطير I، ص١٢٢، وV، ص١٥٠، يستشهد بنص مماثل مما سيمي في وقت لاحق بـ Chronicle of Yerahme'el، حيث يأخذ "إنوش" ست أكوام من الأرض، ويخلطها، ويشكل هيئة بشرية من التراب والطين.

الجوليم السحري البحت فقط، وليس على الشق الأرضي منه[1]. وتفصح التقاليد اليهودية المتعلقة بالوثنية عن دافع واحد على وجه الخصوص، وهو يرتبط بأشكال معينة من أسطورة الجوليم بلا شك، أي، الحركة السحرية بواسطة أسماء الإله.

نصادف، أولاً، مثل هذا التقليد في التلمود (سوتا ٤٧أ)، حيث قيل لنا إن "جهازي" Gehazi قطع أحد أسماء الإله في خَطْم عجل رَحُبْعَام المعبود (سفر الملوك الأول ١٢: ٢٨)، ثم تلا المعبود الكلمات الأولى من الوصايا العشر: "أنا إلهك"، و"وأنت لن يكون لك إله آخر". وهناك قصة مماثلة تحكى عن المعبود الذي صنعه *الملك نبوخذنصر* (دانيال.٣). فقد قيل إن الملك قد أيقظه إلى الحياة بوضع إكليل الكاهن الأعلى عليه، المسروق من الهيكل في القدس، والمكتوب عليه التشكيل الرباعي tetragammaton ي ه و ه. ولكن دانيال الذي كان يرغب، ظاهريا، في تقبيله، اقترب وأزال اسم الإله، فسقط ميتاً على الأرض[2]. يعطي اسم الإله، باعتباره قوة مقدسة، في هذه

(1) Cf. Konrad Müller, 'Die Golemsage und "die Sage von der lebenden Statue" in *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, XX (1919), pp. 1-40.

من المؤكد أن "مولر" لم يكن لديه أي معرفة أكثر عن التقاليد اليهودية الأصيلة المتعلقة بالجوليم كما فعل "هانز لودفيك هيلد" Hans Ludwig Held في كتابه:
Das Gespensl des Golem; eine Studie aus der hebräischen Mystik, Munich, 1927.

حيث نجد، في الصفحة من ١٠٤ إلى ١١٦، مادة عن التماثيل الحية. ويظهر كتاب "هيلد" حماساً كبيراً للموضوع، ولكن يستبدل الكاتب، في جميع المقاطع الحاسمة، التأملات الصوفية غير الملائمة بمعرفة بالأدب العبري لا يمتلكها. ومن غير المجدي أن نتخذ موقفاً جدلياً اتجاه هذا الأمر وما شابه ذلك من جهد طويل ومكثف {في عمل أدبي خاصة}؛ ويكفي أن نحلل المصدر المادي الحقيقي.

(2) Cant. Rabbah, to 7: 9. So also in Zohar, II, 175a.

الحكايات حياة لصور عقيدة الشرك. وهناك رأي مناقض وهو أن الشيطان، أو في الروايات المناهضة للكاثوليكية "سمائل" و"ليليث" قد دخلت إلى مثل هذه الصور. والمفهومان كلاهما يحدثان في *الزوهار*، على سبيل المثال[١]. وتظهر الأساطير التي تم تسجيلها من لدن "أحيماتس من أوريا"[٢] في القرن الثالث عشر من تأريخ أسرته، أن تصوراً قريباً جداً من الأشكال المتأخرة لأسطورة الجوليم كانت حية بين اليهود الإيطاليين في وقت مبكر من العصور الوسطى، ومنهم أخذت، حتماً، الحسيدية الألمانية العديد من تقاليدها. ويخبر "أحيماتس" عن المعجزات السحرية التي قام بها "أهارون من بغداد"[٣] المركابي المتصوف، و"الحاخام حنانيل"[٤] الذي أعاد رجلاً ميتاً إلى الحياة لفترة زمنية عن طريق دكّ قطعة من الرّق تحمل اسم الإله تحت لسانه، أو بخياطتها مع لحم ذراعه الأيمن. وعندما يتم إزالة الاسم- بحجة قبلة في بعض القصص، كما في أسطورة "دانيال"- يسقط الجسد ميتاً كرة ثانية[٥]. إن الصراع المشار إليه أعلاه بين القوى الطاهرة، وغير الطاهرة، في صور العبادة المتداولة أيضاً في ما له علاقة بالعقل اليهودي، هو الأسوأ من كل الأصنام، أي

---

(١) قد قيل لنا في: Ra'ya Mehemna, III, 277، إن الجيل الذي بنى برج بابل استحدث أصناماً. وقد دخل "سمائل" و"ليليث" إلى هذه الأصنام ونطقت من خلالها وبهذا صارت آلهة. وفي Tikkun No. 66 من *Tikkune Zohar*، قيل، مع ذلك في (٩٧ب)، بأنهما قد وضعا "شيم ميفوراش" *shem meforash* {الاسم السري للإله والذي لا يمكن التلفظ به} في أفواه هذه الصور، وحينها شرعت في الكلام.

(2) Ahima'ats of Oria ().

(3) Aharon of Bagdad

(4) Rabbi Hananel

(5) *Megillath 'Ahima'ats*, ed. B. Klar, Jerusalem, 1 944, p p. 17 and 27-8.

العجل الذهبي. فقد قيل لنا، في إحدى القصص، بأن "سمائل"، الشيطان، تحدث منه[1]. وحدثت أطروحة أخرى في مدراش مفقود، وقد سيقت مرات عدة في مصادر القرون الوسطى[2]. وفي كتاب رائع كان ظهوره بعد ١٢٠٠ في الدائرة نفسها مثل مفهوم الجوليم، فإن سحر *الكتاب يتسيراه* تناقض مع ذلك لدى السحرة. ويعارض المؤلف المجهول *لكتاب الحياة* منهجيةً "رافا" حول خلق إنسان مع تلك التي للسحرة الذين يوظفون التراب عنصراً أساسياً في {نظرية} خلقهم أيضاً، مثلهم مثل *الكتاب يتسيراه*[3].

أما سحرة مصر، ممن صنعوا مخلوقات، فكانوا على اتصال بالشياطين، أو بعض الخدع الأخرى مع ترتيب *للمركاباه* [العالم السماوي وعرش الإله] وأخذوا تراباً من تحت أقدام النظام [المناسب لاهتمامهم] وخلقوا ما تمنوه. ولكن العلماء الذين قيل عنهم: "ن، ن، خلق إنساناً، الخ" فقد عرف سر *المركاباه*، وأخذ تراباً من تحت قوائم [صور الحيوانات] من *المركاباه*، ونطق باسم الإله عليها، فتم

(1) *Pirke RabbiEliezer*, XLV.

(2) Two recensions of the account from the Genizah in Cairo have been published by L. Ginzberg, one in *Ha-Goren*, IX (1923), pp. 65 -6, and another in *Ginze Schechter*, I (1928), p. 243. They accord with the text used by the author of the Sefer *ha-Hayyim*, which is here translated. Saul Lieberman-*Yemenite Midrashim* (Hebrew), Jerusalem, 1940, pp. 17-18 -was first to note that this midrash is the source of the strange, hitherto incomprehensible reference in the speech of the maker of the golden calf in the Koran, 20: 95.

(3) I have translated from the MSS Munich, 207, Fol. 10d-11a (written in 1268), and Cambridge, Add. 643[1] Fol. 9a. M. Güdemann-*Geschichte du Erziehungswesens und der Cultur der juden*, I, Wien, 1880, p. 169—omits the whole passage about the golden calf.

خلقها. وبهذه الطريقة خلق "ميكاه"[(١)] العجل الذهبي الذي يستطيع الرقص[(٢)].

ولقد قد رأى *المركاباه* في **البحر الأحمر**، مثل كل إسرائيل، إبان الخروج من مصر. ولكن، بينما لم يركز باقي الإسرائيليين على هذه الرؤية، فقد ركز هو، كما هو مبين في نشيد الأنشاد ٦ : ١٢. وعندما تحرك الثور في *المركاباه* إلى جهة اليسار[(٣)]، أخذ بعض التراب من تحت قوائمه على وجه السرعة، واحتفظ به إلى اللحظة المناسبة. وبالطريقة نفسها، فإن السحرة في الهند، وفي البلاد العربية ما يزالون يخلقون الحيوانات من الإنسان، من خلال استحضار شيطان يجلب لهم تراباً من الموضع المناسب، ويقدمه للسحرة. ثم يخلطه بالماء، ويقدمه للإنسان ليشربه، وحينها يُمسخ على الفور. وإن معلمنا "سعاديا" ليعرف هو أيضاً عن مثل هذه الممارسات التي يقوم بها ملائكة أو بواسطة الاسم.

---

(١) "ميكاه" Micah: هو الاسم الأول، اسم المولد، أو المعطى، وهو اسم العديد من الناس في الكتاب المقدس العبري (العهد القديم)، ويعني "من مثل الإله؟" Who is like God?. ويتم العثور على الاسم أحياناً مع توسيعات للممارسات التي تدرج اسم الإله أو تعبده. وهذه اللاحقة في "ياه" Yah، وفي بهوه يُحصل عليها في Michaiah، أو Michaihu. -م-

(2) A reference to the idolatrous Ephraimite mentioned in Judg. 17, whom the Midrash already credits with the making of the golden calf.

(3) This is read into Ezek. I: 10, where the bull in the *merkabah* looks leftward.

V

لقد تطور إجراء خلق الجوليم، في القرن الثاني عشر على الأكثر، على أساس المفاهيم التي تم عرضها في ما سبق. هذا الإجراء، إن لم أكن مخطئا، كان طقساً *يمثل* فعل خلق على يد جهبذ، وبالغ ذروته في النشوة. فقد تم تحويل الأسطورة في هذا المقام إلى تجربة صوفية، وليس هناك ضمن التعليمات التي وصلتنا ما يلمّح إلى أنها كانت دائماً شيئاً أكثر من تجربة صوفية. وليس في أي واحد من المصادر أن جوليما تم خلقه بهذه الطريقة، يدخل في الحياة الواقعية، ويؤدي أية أفعال على الإطلاق. وإن موضوع الخادم السحري أو "السكرتير" {المرافق الخاص} ليست معروفة في أي واحد من هذه النصوص[1]، ولم يعلن عن ظهوره إلا في وقت متأخر جدّاً، {أي} حينما يصبح الجوليم صورة في الأسطورة القبالية، كما سوف نرى.

لدينا أربعة مصادر رئيسة للتعليمات حول خلق الجوليم. وأود أن أناقش سماتها الأساسية. فالتعليمات الأكثر دقة هي تلك التي يقدمها "أليعازر من وورمز" في نهاية تعليقه على *الكتاب يتسيراه*[2]. وقد وصلتنا في مخطوطات عدة، منقحة ومعروضة باعتبارها قطعة منفصلة.

---

(1) After careful examination of the sources, I must withdraw my statement in *Eranos-Jahrbuch*, XIX, p. 151, Note 29, that this conception is first attested in Pseudo-Saadya.

(2) Only in the complete Przemysl Edition, 1888, 15a, with the following tables of combinations.

والفصل معنون بـ *pe'ulath ha-yetsirah*، وهو ما قد يعني "الممارسة، أو التطبيق العملي، *للكتاب يتسيراه*"، على الرغم من أن "ممارسة خلق جوليم" قد تكون ممكنة أيضاً[1]. هنا، كما في نصوص أخرى، فإنا نفتقر إلى جداول "إليعازر" الكاملة للتركيبات الأبجدية، ومع ذلك تتم الإشارة المتكررة إليها. ففي النصف الأول من القرن السابع عشر، كان للقبالي من فرانكفورت "نفتالي بن يعقوب باشراش"[2] الشجاعة على إدراج هذا النص في نسخة مطبوعة لواحد من عمله القبالي، وإن كان ذلك في شكل منقح ومصحوب بالتفسير المتزن بأن "التعليمات" كانت خُلفت ناقصة، خشية أن يتم استخدامها من أشخاص ليسوا أهلها[3].

وتحدد تعليمات "أليعازر" أن اثنين من الجهابذة أو ثلاثة، منضمين في طقس الجوليم، ينبغي أن يتخذوا تراباً جبلياً بكراً[4]، ويعجنونه في

(1) MS British Museum, Margoliouth 752, Fol. 66a; Cambridge Univ. Libr. Add. 647, Fol. 18a-b; Jerusalem Univ. Libr., 8°, 330, Fol. 248; cf. on this fragment my catalogue of Kabbalistic codices in Jerusalem *Kitve Yad be-Kabbalah*, 1930, p. 75.

(2) Naphtali ben Jacob Bacharach.

(3) *'Emek ha-Melekh*, Amsterdam, 1648, 10c-d; this passage is completely translated into Latin from the excerpts from this work given in Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*, II (actually the third volume of the whole work): *Liber Sohar restitutus*, Sulzbach, 1684, pp. 220-1.

(٤) يطالب "أليعازر" في كتابه (*Sefer ha-Shem*, MS Munich, 81, Fol. 127b) بتربةٍ بكرٍ من الجبل لعلاج سحري ينفذ بـ ٧٢ حرفاً من اسم الإله. وقد عثرتُ على شيء مماثل في النص السحري من العصور الوسطى عن اختبار امرأة يشتبه فيها في ارتكاب الزنا. مقول في:
A. Marmorstein, *Jahrbüch für jüdische Volkskunde*, II (1925), p. 381.
On p. II of *Die Golemsage*, B. Rosenfeld,
الذي أخذت مادته برمتها (بما في ذلك الأخطاء) في الموضوع عن العصور الوسطى، أخذت، مع ذلك، من مقالي "جوليم" في الموسوعة اليهودية، الجزء السابع،=

ماء جار، ويشكلون جوليما منه. ويَتْلون على هذه الهيئة التركيبات الأبجدية المشتقة من "بوابات" *الكتاب يتسيراه*، وهي التي لا تشكل، في تنقيح "أليعازر"، مئتين وواحداً وثلاثين تركيباً، وإنما مئتين وواحداً وعشرين[1]. والسمة المميزة لهذا الإجراء هي أنه ليست المئتان وواحد وعشرون تركيباً نفسها هي التي تمت تلاوتها، وإنما تركيبات من كل حروفها مع كل حرف صامت من "تيتراجراماتون" {التشكيل} لكل صوت ممكن (عرَفت الحسيدية الحروف الصائتة الخمسة: a, e, i,o, and u). ويبدو أن هذه كانت هي الخطوة الأولى. ومن الممكن أن الإجراء كان مقتصراً على تلاوة كل التركيبات الممكنة من اثنين بين واحد من الصوامت (في كل تلفظ يمكن تصوره)، وكل واحد منها "يحكم" جزءاً من الكائن البشري، وفقاً *للكتاب يتسيراه*، وحرفاً صامتاً واحداً من "التيتراجراماتون". وتعطي العديد من المخطوطات، وليس النصوص المطبوعة، تعليمات دقيقة حول ترتيب هذه الأصوات. والنتيجة هي تنغيمات صارمة جداً، سحرية الطابع، أم تأمليه على حد سواء. فواحد من الترتيبات المسنونة من الأبجدية ينتج الكائن الذكوري، و{ينتج} الآخرُ الأنثويَّ، وعكس هذه الترتيبات يعيد الجوليم إلى التراب[2]. ولا يترك أي واحد من هذه التعليمات حيزاً بين

=(١٩٣١)، يعرب عن الاعتقاد بأن هذا التشريع "قد يكون له علاقة بوجهة النظر القائلة عن الأرض بأنها أم آدم، وهو ما يتداول بالفعل لدى أطباء الكنيسة، ولاحقاً في أدب العصور الوسطى، ولاسيما ألمانيا الوسطى العليا" (Kohler, in *Germania*, VII, pp. 476). وقد "يكون قد وصل القباليين الألمان وتم نقله إلى الجوليم".

(١) استبدل "سعاديا" "٢٣١ بوابة"، وهذا صحيح من وجهة نظر نظرية التقليبات. وكما تظهر الجداول لدى "أليعازر يهوذا من ورمز"، فقد وصلت الحسيدية الألمانية إلى طريقة معقدة جداً في ٢٢١ بوابة في نصوصها.

(2) So in the commentary to Chapter II, 5 d.

فعل الحياة، وفعل التحول ثانية إلى تراب، وقفةً قد يوجد الجوليم خلالها خارج فضاء التأمل.

إن الطابع الطقوسي لهذا الخلق الجوليمي، واضح بشكل خاص في تفسيرات ما يسمى بـ "المنحول سعاديا". وقد أخذ كلمات *الكتاب يتسيراه* (٢، ٤) "وهكذا تغلق الدائرة [غالغال galgal] من قدام، ومن خلف" كتشريع. ولا تخبرنا هذه الكلمات عن كيفية إتمام الإله لخلقه فقط، وإنما تعلمنا، أيضاً، كيف ينبغي أن يمضي الجهبذ قدما عندما يقرر أن يخلق جوليما. ويكتب "المنحول سعاديا"، تعليقا على هذه الجملة[1]:

"إنهم يشكلون دائرة حول المخلوقات، ويطوفون حول الدائرة وهم يتلون المئتين وواحداً وعشرين حرفاً، كما هي مدونة [يبدو أن للمؤلف مثل هذه الجداول في الذهن، كما نجدها تماماً لدى "أليعازر من وورمز"] ويقول بعضهم إن الخالق وضع قوة في الحروف، حتى ينشئ الإنسان مخلوقا من تراب بِكْر، ويعجنه، ثم يطمره في الأرض، ويرسم دائرة ومجالا حول المخلوق، ويتلو واحداً من الحروف الهجائية كلما حام حولها. ويجب عليه أن يقوم بهذا أربعمائة واثنتين وأربعين مرة [وفي قراءة أخرى أربعمائة واثنتين وستين]. فإذا سار إلى الأمام، فإن المخلوق ينبعث حيّاً، بفضل القوة الكامنة في تلاوة الحروف. ولكنه إن هو تمنى أن يدمر ما أنشأه، فعليه أن يسير إلى الوراء حوله، ويتلو الحروف نفسها من النهاية إلى البداية. ثم ينخسف المخلوق في الأرض ويموت. وهذا ما وقع مع R.I.B.E [لعله الحاخام

(1) In addition to the text of the first edition of the *Book Yetsirah*, Mantua, 1562, with commentaries, I have used the MS of Pseudo-Saadya in the British Museum, No. 754 in Margoliouth's Catalogue of Hebrew Manuscripts, and the Munich MS Hebr. 40.

إشماعيل بن إيليشاب[1] Rabbi Ishmael ben Elishap] مع تلامذته الذين أكبوا على *الكتاب يتسيراه*، وعن طريق الخطأ ساروا إلى الوراء، إلى الحد الذي انخسفوا هم أنفسهم في التراب إلى سررهم بقوة الحروف. ولم يكن بإمكانهم النجاة، فشرعوا في البكاء. فسمعهم أستاذهم وقال: اتلوا الحروف الهجائية، وسيروا إلى الوراء، بدل السير إلى الأمام كما كنتم تفعلون. ففعلوا ذلك، تم تحريرهم».

يبدو لي من الأهمية بمكان هنا، أن الجوليم يطمر في الأرض التي انبعث منها. وقد يشير هذا إلى رمزية ولادة جديدة، وهي التي من شأنها أن تتماشى تماماً مع الطبيعة للكل باعتبارها طقساً من التلقين. فالجوليم يدفن قبل الولادة الثانية!، ومثل هذا التأويل ليس ضرورياً بطبيعة الحال، فبقدر ما أعرف، أن هذا التفصيل لم يرد إلا في هذا المقطع الواحد فقط. إن شريعة أن تكون الأرض التي تم خلق الجوليم منها بكراً (بمعنى غير محروثة)، تساير التوازي مع آدم؛ إذ هو أيضاً خلق من ترابة بكر. وفي مخطوطة ميونيخ للمنحول سعاديا، فإن هذا المقطع يليه مباشرة حكم ثان مفصل جداً، وهو مفقود في النسخة المطبوعة[2]. ونقرأ هنا التعليمات الآتية: «خذ ترابا من جبل، أرض بكر، وانثر بعضه في المنزل كله، ثم نظف جسمك. ومن هذا التراب النقي اصنع جوليما، المخلوق الذي تتمنى صنعه وجلبه إلى الحياة، وانطق على كل عضو الحرف الصامت المعيّن في *الكتاب يتسيراه*، ثم ألّفه مع صوامت اسم الإله وصوائته. دُر(' كما في رقصة مستديرة')، وعندما تُعكس الدائرة، يعود الجوليم إلى حالة موته الأصلية».

(1) This is the legendary hero of merkabah gnosis. But in the British Museum MS there is another abbreviation: R. Z., which probably refers to a Rabbi Zadok. Who is meant I do not know.

(2) MS 40, Fol. 55b.

يمكننا أن نستشف بشكل غير مباشر، من مثل هذه التعليمات، بأن الطقس يتوج بالنشوة. فتلاوة هذه الوصلات الإيقاعية، مع تحويراتها في أصوات الصوائت، من شأنها أن تستدعي، بطبيعة الحال، حالة معدلة من الوعي، ويبدو أنه قد تم تصميمها لهذا الغرض. وهذا واضح تماماً في نص نمتلكه في مخطوطات عدة. ويعود تاريخه إلى القرن الرابع عشر على الأكثر، وإن كان قد يكون أقدم[1]. وإنا لنجد، هنا مرة أخرى، تشريعات فنية حول المقطع عبر كل المئتين وإحدى وثلاثين بوابة. ثم نقرأ:

«عليه أن يأخذ تراباً نقيّاً من أرقى نوع، ويشرع مع التركيبات، إلى أن يتلقى تدفق الحكمة، "شيفا ها - هوخماه" *shefa' ha-hokhmah*، ويجب عليه أن يتلو هذه التوليفات بسرعة، ويدير "العجلة" {عجلة} [التركيبات] بأقصى ما يستطيع من سرعة، فتجلب هذه الممارسة الروح المقدس [يعني الإلهام]. وحينئذ فقط [في مثل هذه الحالة الذهنية!] يجب عليه أن يضطلع بالجزء [التقني] من خلق الجوليم».

تظهر هذه التعليمات تقارباً لا لبس فيه مع ممارسات اليوغا التي تم نشرها بين اليهود، وعلى يد "إبراهيم أبي العافية" أساساً:

«ثم خذ وعاء مليئاً بالماء النقي، وملعقة صغيرة، واملأه بالتراب -ولكن عليه أن يعرف الوزن الدقيق للتراب قبل أن يخلطه في الماء، و{يعرف} القياس الدقيق للملعقة التي سيزن بها أيضاً [وإن كانت هذه المعلومة لا يتم نقلها كتابة]- وعندما ملأه، كان عليه أن يبعثره وينفخه في الماء على مهل. وبينما يبدأ نفخ الملعقة الأولى من التراب، عليه أن

(1) MS Munich, 341, Fol. 183 b; Cambridge Add. 647, Fol. 18b. (In this MS three golem recipes are combined!).

ينطق حرفا صامتا من الاسم بصوت عال، ويتلفظه في نفَس واحد، إلى أن ينقطع نفسه. ويجب أن يحوّل وجهه إلى أسفل وهو يقوم بهذا، وهكذا، فبدءاً بالتركيبات التي تُكون أجزاء الرأس، يجب عليه تشكيل كل الأعضاء في ترتيب محدد، حتى ينبثق الهيكل».

ولكن، يُحظر القيام بهذه العملية بشكل متكرر. فهدفها الحقيقي هو: "الدخول في اتحاد مع اسمه العظيم". وإن الصلة بين كل هذا وقبالة أبي العافية (أو مصادرها) واضحة.

وإنه انسجاماً مع مثل هذا المفهوم عن طبيعة النشوة لهذه الرؤية عن جوليم ما، أن يفسر مؤلف إسباني مهم، ولكنه مجهول، من أوائل القرن الرابع عشر، أن العملية ليست {عملية} مادية، وإنما هي "خلقُ فكرٍ"، *yetsirah mahshavtith*. {فهو} يكتب: «لقد نجح إبراهيم تقريباً في إنتاج إبداعات قيمية، أي، إبداعات فكرية، ولهذا السبب سمى كتابه القيم بكتاب *الخلق*»[1]. ويبدو أن الملاحظة المستخفة لأبي العافية نفسه، {وهو} الممثل الرائد للقبالة المنتشية في القرن الثالث عشر، يبدو أنها تنطوي على وجهة نظر مماثلة عن خلق جوليم باعتبارها عملية صوفية بحتة. فهو يسخر من «حماقة أولئك الذين يدرسون *الكتاب* يتسيراه من أجل خلقعجل؛ إذ هؤلاء الذين يفعلون ذلك هم أنفسهم عجول»[2].

إن الوعي بعدم كفاية التعليمات المكتوبة واضح في عدة وثائق من التقاليد اللاحقة. فـ "نفتالي باشراش" على سبيل المثال، لم يقل ما الذي أغفله للحيلولة دون سوء استخدام كتابه. وبإمكان المرء أن

(1) So in 'Questions of the Old Man,' *She'eloth ha-Zaken*, 97, Oxford MS. Neubauer, No. 2396, Fol. 53a.

(2) From Abulafia's *Ner 'Elohim*, quoted in my *Major Trends inJewish Mysticism*, p. 384.

يستشف، من التشابهات في القبالة العملية، ومن كتابات أبي العافية، أن الإغفال قد يكون يتعلق بتجويد تركيبات الحروف، أو بتقنية التنفس، أو بحركات معينة للرأس واليدين صاحَبتْ العملية. قال "الحاخام حاييم جوزيف داود أزولاي"[1]، وهو قبالي شهير من القدس، من القرن الثامن عشر، وقد كان على دراية تامة بتقاليد مدرسة القباليين في القرن السابع عشر فيها، قال "للحاخام يعقوب باروخ في ليفورنو[2] (عن طريق الرواية الشفهية في ما يبدو) بأنه في السحر، «{إن} التركيبات المادية للحروف لا تكون كافية حينما تلاقي العين أول مرة»[3].

(1) Hayim Joseph David Azulai.

(2) Rabbi Jacob Baruch in Livorno.

(٣) في إضافات "يعقوب باروخ" لطبعة *Sha'ar ha-Heshek* لـ"يوهانان أليمانو" Johanan Allemanno، ليفورنو، ١٧٩٠، ٣٧ أ. ولعل الملاحظة المماثلة التي نجدها في النسخة الروائية للأساطير حول الجوليم للحاخام "الكبير لوو Great Rabbi Loew" من براغ، لعلها ذات صلة بهذا. ففي هذه الرواية، حيث يضطلع الجوليم بالوظيفة الجديدة تماماً، مجابهة الأكاذيب حول القتل الطقسي، وهي ابتكار حر، كتبت حوالي ١٩٠٩، ونشرت بالعبرية على يد "يهوذا روزنبورغ" Judah Rosenberg (هل هو الكاتب؟)، من المفترض أنها بعد نسخة منحولة "مخطوطة في مكتبة ميتز"، تحت عنوان: الأفعال المعجزة للحاخام لوو مع الجوليم *The Miraculous Deeds of Rabbi Loew with the Golem*. وتكشف اللغة والمضامين كليهما أنها من عمل مؤلف حسيدي ذي تربية قبالية، وميول روائية (وهو أمر غير مألوف في هذه الدوائر)، كتبت بعد محاكمات القتل الطقسي في ١٨٨٠، و١٨٩٠. وإن كتاب: Der Prager Golem لـ"شاجيم بلوخ" Chajim Bloch، الصادر عام ١٩٢٠ في برلين، هو رواية ألمانية لهذا النص، والذي غاب طابعه الحديث الكلي عن المؤلف الأهل، ولكنه قليل النقد. وليس رأي "هيلد" Held أن هذه الروايات هي "الوثائق الوحيدة الأصلية التي أتيحت لنا" (*Gespenst des Golem*, p. 95). مما يدل على الفهم النقدي بالضبط. وكان معجبا أيما إعجاب بالملاحظة التالية في نص "بلوخ" (ص٥٩)، وهي التي تساوق، تماماً، تأويله الخاص للجوليم على أنه=

وإنا لنتعلم، من هذه الشهادات عن ممارسة خلق الجوليم، شيئين أساسا:

١- فكما تم التأكيد أعلاه، فإن {الأمر} بدون "هدف" عملي، فحتى عندما يكون ما هو موصوف على مشارف الحد بين التجربة النفسية (المشتركة بين كثير من الجهابذة بالفعل)، ومظهر موضوعي للجوليم، فإن هذه "الشهادة" لم يكن لها غرض آخر سوى إثبات قوة الاسم المقدس. وحتى العبارة الموالية في تعليق المنحول سعاديا على *يتسيراه* (٢، ٥)، عندما تؤول بصرامة، فإنها تظل ضمن هذه الحدود:

=نسخة الإنسان الثانية: «قد اعتبر بعضهم الجوليم "شبح" الحاخام "لوو"». وفي النص العبري لا علامة، بطبيعة الحال، تدل على هذه الجملة، وهي أثيرة جداً لدى بعض الكتاب من مثل "ميرينك" Meyrink، و"هيلد". وفي نهاية هذه الرواية العبرية هناك تسعة عشر "قولا منحولا للحاخام لوو عن طبيعة الجوليم"، والذي لا يشرف ولو قليلاً الإطار القبالي للعقل فضلاً عن خيال المؤلف، حتى وإن كانت اخترعت منذ خمسين عاما مضت. نقرأ هنا في الفقرة ١٧ (cf. *Nifta'oth Maharal* *'im ha- Golem*, Pyotrkow, 1909, p. 73): لا يستطيع المرء دراسة حروف الكتاب يتسيراه كما هي مطبوعة وينشئ بها إنساناً أو مخلوقا حيا. وهؤلاء الذين يدرسون التركيبات، فقط، من الكتاب لا يستطيعون فعل شيء بها. {وذلك} بسبب العديد من التحريفات والفجوات في النص أولا، وفضلاً عن ذلك، بسبب اعتماد كل شيء على التأويلات التلقائية الخاصة بالمرء. ولزام على المرء أن يعرف، أولا، إلى أي "نور" يشير كل حرف، ثم سيعرف القوى المادية في كل حرف تلقائياً. كل هذا يمكن دراسته، ولكن عندما يدرسه المرء كله جيدا، {تلقي} كل شيء يتوقف على {مدى} ذكائه وتقواه. فإن كان المرء أهلا، فإنه سيحقق تدفق [الإلهام] الذي يمكنه من تجميع الحروف وتأليفها، كطريقة إنشاء مخلوق في العالم المادي تماماً. ولكن حتى وإن كان عليه أن يكتب التركيبات، فإن صاحبه ليس في إمكانه أن يفعل أي شيء بها، اللهم إذا بلغ، من خلال نوره الخاص التركيز اللازم للفكر، وإلا سيظل الكل، بالنسبة إليه، جسداً بلا روح. وقد حظي "بيزاليل" بالبصيرة الأعلى في هذه المسائل، وكان سيكون خلق إنسان أو مخلوق حي شيئاً يسيراً بالنسبة إليه. ذلك أنه كان يعرف حتى التأملات الصحيحة المتعلقة بالحروف التي تم إنشاء السماء والأرض منها".

"لقد سمعت أن "ابن عزرا" خلق مثل هذا المخلوق في حضرة "رابينو طام" Rabbenu Tam، وقال له: انظر أي [قوة] وضع الإله في الحروف المقدسة، ثم قال [لرابينو طام]: عد إلى الوراء[1]، فعاد إلى حالته السابقة [أرضاً ميتة]". فحتى هذا الخبر لا يصف شيئاً أكثر من نصف بداية أسطورية للتلمودي الفرنسي الشهير "رابينو طام" (أي، ر، يعقوب بن مائير، حفيد راشي، المتوفى عام ١١٧١)، على يد الفيلسوف "إبراهيم بن عزرا" الذي سافر عبر أوربا الغربية في منتصف القرن، وهو من كان دائم التبجيل من لدن الحسيدية الفرنسيين والألمان، باعتباره سلطة دينية كبرى[2]. وفي هذا المقام، كرة ثانية، فإن الجوليم، بمجرد أن يتم خلقه، فإنه يتحلل إلى تراب مرة أخرى: ومع البداية التلمودية، فقد أدى غرضه، وهو {غرض} نفسي بحت.

٢- إن خلق الجوليم خطير؛ فككل خلق كبير، فإنه يهدد حياة الخالق، ومع ذلك، فليس مصدر الخطر هو الجوليم، أو القوى المنبعثة منه، وإنما هو الإنسان نفسه. ولم يكن الخطر في أن يصبح الجوليم مستقلاً، وسوف يطور قوى ساحقة؛ وإنما يكمن في التوتر الذي تثيره العملية الخلاقة في الخالق نفسه. وإن الأخطاء في تنفيذ التوجيهات لا تضعضع الجوليم؛ ولكنها تدمر صانعه. ويمثل جوليم الأساطير المتأخرة تحولاً عميقاً للمفهوم الأصلي، الذي كان تناظره مع آدم، كما سبق أن رأينا، حاضراً بوضوح، ولكن لم يكن ينظر إلى

---

(١) واضح من السياق أن هذا احتجاج، ليس للجوليم وإنما لـ "رابينو تام" الذي شارك في الطقس. وكل القصة لم تُحك إلا لتوضيح فعل التراجع عن تدمير الجوليم.

(٢) كانت الميول الصوفية لـ "إبراهيم بن عزرا" أكثر وضوحاً لهم منا، ولم يروا، على أي حال، أي تناقض بينهم وبين اهتماماته النحوية، والتفسيرية، واللاهوتية الأخرى. وفي وقت متأخر من العام ١٢٧٠، كان أمام إبراهيم أبي العافية تعليق لابن عزرا على يتسيراه، ونعته بأنه "فلسفي، وفي جزء منه صوفي".

العناصر الأرضية فيه على أنها مصدر الخطر[١]. ومع ذلك، فإن الخطر الذي يتحمله خالق جوليم ما، على الأقل كما يصفه المنحول سعاديا، ليس خلوا تماماً من مثل هذه الآثار. ذلك أن الإنسان نفسه يرجع، هنا، إلى عناصره؛ فإن ارتكب خطأ وهو يطبق التعليمات، فإن الأرض ستمتصه.

هناك سؤال آخر لن نحصل له على إجابة قاطعة، وهو: هل يمكن الجوليمات أن تتحدث؟ فـ"رافا" التلمودي لم يستطع أن يلقي خطاباً على رجله الصُنعي. ولكن حتى في الطقوس اللاحقة، لم يكن الخرس ضرورياً كما كان مفترضاً في أحيان كثيرة[٢]. لم يكن القاعدة دائماً، ويبدو أن كلا المفهومين كانا متداولين بين الحسيدية الألمان. ونحن لا

---

(١) من الخطأ قراءة إشارة عن مثل هذه القوة المدمرة للجوليم في مقطع في *Midrash ha-Ne'elam in Zohar Hadash*, 1885 , 21c، تقول في ما له علاقة بسفر التكوين، ٦ : ١١: "بهذا يعني الجوليم الذي يدمر كل شيء ويتسبب في خرابه". وقد استعمل "جوليم" هنا بمعنى رجل زنديق، عديم الروح، تماماً كما هو الأمر في مقطع آخر أيضاً في *Midrash ha-Ne'elam*، مطبوع في الزوهار، ١، ١٢١أ: "قال الحاخام إسحاق، لا أحد يرتكب الخطيئة، اللهم إن كان جوليما وليس إنساناً، وهو ما يعني: الشخص الذي لا يأخذ روحه المقدسة في الاعتبار وكل فعله مثله مثل فعل الحيوان". هذه الروح المقدسة هي الجزء الإلهي، على النقيض من الروح الحيوية فحسب. ولكن أكان هذا الاستعمال ذا صلة بذلك لدى الحسيدية؟. في الواقع، فإن "جوزيف جيكاتيلا" قد كتب في "جنة أشجار الجوز" *(Gitnath 'Egoz, Hanau,* 1615), 33c (الذي كتب في ١٢٧٤، بوقت قصير قبل ميدراش ها نعلم): "إن الجسد مع الروح الحيوية التي تسكنه يدعى "نيفيش" nefesh والتي يستطيع الجسد التحرك ذهاباً وإياباً بفضلها، ويسمى جوليم". وبخلاف ذلك، فإن "جوليم" يعني "جسد" فقط، في الاستخدام الفلسفي. وقد يكون هذا الاستخدام الأكثر دقة للمصطلح قد تأثر بلغة الحسيدية الألمان. راجع ملاحظاتي الإضافية في النص حول مسألة "الروح" في الجوليم.

(2) I myself expressed such an opinion in my 'Golem' article in *Encyclopeadia Judaica,* VII (1931).

نعرف أين أعلنت فكرة جوليم موهوب بالكلام، كما في القصة عن "ابن سيرا"، عن ظهورها في البداية[1]. فالأساطير حول "ابن سيرا" أقدم بكثير من القرن الثاني عشر، على الرغم من أن ارتباطها بخلق جوليم هو شهادة أولى لهذه الفترة. وقد تكون هذه الفكرة أعلنت عن ظهورها في إيطاليا أول مرة. وعلى أية حال، فقد اتخذت جوليمات "رافا"، و"ابن سيرا"، في نقاشات القباليين التأملية، على أنها أمثلة للإمكانيات البديلة.

إنه المنحول سعاديّاً هو الذي وضع الجوليمات في المستوى الأعلى. فهو الذي قال إن تلاوة الحروف الهجائية *للكتاب* يتسيراه مُنحت قوة العطاء الإلهي لإنتاج مثل هذا المخلوق، وإعطائه الحياة، *hiyyuth*، والروح، *نيشاماه*[2]. ولم يذهب أي مصدر قبالي آخر إلى أبعد منهذا. وقد أشار، في إطار التمييز بين العنصر الروحاني للروح، والعنصر الحي الخالص، إلى أن جوليما مثل هذا يستطيع أن يفعل، على الأقل، أكثر من مجرد التحرك، ولذلك وضعه في المستوى نفسه مع الجوليم الذي حذر "ابن سيرا" من أن أنشطته قد تجلب موت الإله.

واضح جداً، أن "أليعازر من وورمز" أكثر حيطة من مصادرنا الأخرى من مدرسة "يهوذا التقي" نفسها. فهو يعلن صراحة، في تعليق

---

(١) بفضل خطأ مطبعي غريب، فإن جوليم "ابن سبرا"، تم ربطه بحي ابن يقظان لـ (ابن سينا بالعبرية) الذي وُصف، في القصيدة الشهيرة لابن طفيل باعتباره نوعا من الجوليم الفلسفي، أحدث على يد الجيل الغامض. وفي 'Iggereth Teshubah (*Kobetz* 'al Yad, I, p. 48)، "لإسحاق بن لطيف"، طبع اسم ابن سينا خطأ. وهكذا، صار ابن سيرا، مبتكر "Yehiel ben Uriel"، أي حي ابن يقظان. وقد ضلل هذا A. Epstein, *Beiträge zur jüdischen Altertumskunde*, 1887, p.124 في تركيبات خاطئة تتعلق بجوليم ابن سيرا.

(2) To *Yetsirah*, II, 5.Exactly as in the British Museum MS.

على الآية: "المعرفة والكلام للذي يعيش إلى الأبد" (في ترنيمة قديمة للمركاباه الغنوصيين) أن الإنسان كان له معرفة حقيقية (*da'ath*، وهي تعني غنوصية أيضاً)، يستطيع بواسطتها خلق مخلوق جديد بمساعدة *الكتاب يتسيراه*، ولكنه لن يستطيع أن يهب مخلوقه الكلام، حتى بمساعدة اسم **الإله**[1]. وهذا الرأي يتقاسمه معه، مع حصر شديد، كتاب *الباهير* من المنتصف الثاني للقرن الثاني عشر. وفي هذا المقام - (الفقرة ١٣٦)، فإن القصة التلمودية عن "رافا" ذات صلة، ولكن مع الإضافة التالية:

أرسل "رافا" رجلاً إلى "الحاخام زيرا". تحدث إليه ولم يجب. ولكن، لو لم يكن {الأمر} بسبب خطاياه لكان أجاب. وما الذي مكنه من الإجابة؟ {إنها} روحه. ولكن، أيمتلك إنسان روحا يمكنه أن ينقلها [إلى مثل هذا المخلوق]؟ نعم، إذ قد كُتب في سفر التكوين (٢: ٧]: "وجَبَل الرب الإله آدم تراباً من الأرض، ونفخ في أنفه نَسَمَة حياة. فصار آدم نفْساً حية". [يستطيع بها أن يتداول اللغة][2]، وليس من أجل الخطايا التي تتوقف الروح من خلالها عن أن تظل طاهرة؛ وهذه النجاسة هي الخط الفاصل بين الصالحين والإله. كما قد كُتب [سفر المزامير٨: ٦]: "ولم تخلقه إلا أقل بقليل من الإله"[3].

انطلاقاً من هذا المقطع، فإن الكائنات المعصومة سوف تكون قادرة على نقل روح الحياة التي تشتمل على قوة الكلام، حتى إلى جوليم. وهكذا، ليس الجوليم أبكم بالطبيعة، ولكن لأن أرواح الصالحين لم

---

(1) From Munich MS, Hebr. 346, cited in my *Reshith ha-Kabbalah*, Jerusalem Tel- Aviv, 1948, p. 231.

(2) My explanation of the passage in the complete translation of the *Book Bahir*, Berlin, 1923 , p. 150, should be amended accordingly.

(٣) إن هذا التأويل للمقطع في المزامير كإشارة إلى عدم قدرة الإنسان على منح الجوليم كلاماً يتداول في نص للحسيدية الألمانية أيضاً، نشرتُ تحت عنوان القبالة.

تعد طاهرة البتة. وفي ما يناقض هذا المفهوم، وهو ما قد يفتح وجهات نظر أخروية لجوليم جديد ومعدّل، فإن "إسحاق المكفوف" (١٢٠٠) يطمئن نفسه بملاحظة أن جوليم كان بلا كلام لأن "رافا" لم يستطع منحه أي *روح إلهي*[1] ruah. والذي يعنيه هذا المؤلف بنسمة ليس مؤكدا. فمن الممكن أن يكون متخذا بمعنى روحاني، الروح العليا الإلهية.

ويذهب قبالي من مطلع القرن الرابع عشر، وهو بصدد توسيع تعبير "أليعازر من وورمز"، إلى حد القول إن الجوليم مازال ميتا، على الرغم من أن له شكلاً حياً؛ لأن منشئه لا يستطيع منحه أي معرفة إلهية أو كلامية. "فعلى الإنسان الحقيقي، قد طبع الإله ختم *الحقيقة*[2] *emeth*". وبالنسبة لعديد من القباليين الذين قبلوا *الروح العاقلة* للفلاسفة، فإن قوة الكلام لا تنفصل عن العقل. ولهذا، فإن "باهيا بن آشر"(١٢٩١) قال عن"رافا": "كان قادراً على أن يمنح مخلوقه روحا آلية، ولكن ليس الروح العاقلة التي هي مصدر الكلام"[3]. ويتوافق هذا مع الرأي السائد لدى القباليين بأن الكلام هو الأعلى ضمن قدرات الإنسان، أو، {هو} "أم العقل والوحي"، على حد تعبير "يوهان جورج هامان" J. G. Hamann.

ولكن، كان هناك قباليون آخرون، فصلوا الكلام عن العقل. ففي

(1) In his commentary on the *Yetsirah*, MS Leiden, Warner 24, Fol. 224b.

(٢) سيمون بن صامويل، "هادرات كوديش" Hadrath Kodesh، في البداية (طُبع عام ١٥٦٠) في ثينجين تحت عنوان: (*آدم غير الكامل/المعوق خلقياً*، Adam Sikhli). وقد استعمل المؤلف مصطلح "جوليم: ولكن استخدامه للكلمة جاء مطبوعاً بالمعنى الفلسفي "مادة" على نقيض شكل حي. وفي الحروف الأخيرة من سفر التكوين ٢: ٧، يجد المؤلف حول نفَس الحياة، الكلمة ختم *hotam*.

(3) In Bahya's commentary on the Torah, Gen. 2: 7, Venice, 1544, 11d, and in his *Kad ha-Kemah*, ed. C. Breit, II, 103b.

قطعة من منتصف القرن الثالث عشر، والموسومة بـ"*مثال للأشياء التي يشتغل أساطين المركاباه وفقها*"، يكتب قبالي إسباني[1]:

«عندما يقول الحاخامات: إنسان بلا ولد كإنسان ميت، فإن هذا يعني: مثل جوليم [مادة لا حياة فيها]، وبلا شكل. وبالتالي فإن الصور التي ترسم على جدار، هي من هذه الطبيعة، ذلك لأنها، وعلى الرغم من أن لها شكلَ إنسان، فهي تسمى *صورة* *tselem* فحسب، وصورة [هنا بالمعنى الفكري]، المشتقة من "تسيل" tsel، {أي} ظِلّ]، وشكل. وعندما أنشأ "رافا" إنساناً، فقد صنع هيئة على شكل إنسان بفضل تركيبات حروف، ولكنه لم يستطع منحه *الشبه* *Demuth* الحقيقي للإنسان. ذلك لأنه يمكن الإنسان أن ينشئ، بمعونة القوى الجبارة، إنساناً يتحدث، ولكن ليس إنساناً يتناسل، أو لديه عقل. لأن هذا يفوق قدرة أي كائن مخلوق، ويستكنّ مع الإله وحده».

في هذا الموضع أيضاً، وخلافاً للرأي الذي طرحه "باهيا" وغيره كثير، فإن الجوليم يمتلك كلاما، ولكنه {لا يمتلك} لغة، ولا غريزة جنسية[2].

وضمن القباليين المتأخرين، قد أعربت سلطتان مهمتان، كل واحدة

---

(١) لم أجد حتى الآن هذا المفهوم في أي نص قبالي أصيلي. فهو على قدر أكبر إثارة للاهتمام أن يتكرر في الكلمات المشار إليها في الهامش ١، ص، ١٨٩ لمؤلف حديث يميل اتجاه القبالية، وقد جعله على لسان "الحاخام الكبير لوو" من براغ. فنحن نقرأ في الفقرة ٩: "كان ينبغي خلق الجوليم دون قدرة تناسلية، أو غريزة جنسية. ذلك لأنه لو كانت له هذه الغريزة، حتى على طريقة الحيوانات حيث هي أضعف بكثير مما هي عليه لدى الإنسان، كان سيكون لدينا قدر كبير من المتاعب معه، لأنه ما كان سيكون بمقدور أي امرأة أن تدافع عن نفسها ضده". وليس من المستغرب أن تلعب هذه الفكرة دوراً مهمّاً في الأدب القصصي الحديث.

(2) MS 838 of the Jewish Theological Seminary in New York, Fol. 35b.

بطريقتها الخاصة، عن نفسيهما حول النوع المعين من الحياة الممنوحة للجوليم. ففي عام ١٥٣٠، أفصح "مائير بن غباي"[1] عن رأي مفاده أن الإنسان المنتوج سحرياً لا روح إلهية *ruha* له، ذلك لأنه لا كلام له- ويستشهد بمقطع التلمود عن السلطة- ولكن له الدرجة الأدنى من الروح "*نيفيش*"؛ إذ أنه يستطيع التحرك، وهو ذو حياة[2].. ويتبنى "موسى كوردوفيرو" وجهة نظر مخالفة في المسألة في العام ١٥٤٨. فـ"مخلوق جديد" من هذا النوع، بالنسبة إليه[3]، وككل القباليين السفارديم في القرن السادس عشر، وهو يتجنب مصطلح جوليم، هذا الذي يبدو أنه كان مستخدما في تلك الحقبة بين اليهود الألمان والبولنديين فقط، {مخلوق جديد كهذا} لا روح له من أي درجة؛ *nefesh*، كانت، أم *ruha*، أم *neshamah*؛ وله، مع ذلك، نوع خاص من الحياة *hiyyuth*، يجعلها "كوردوفيرو" أكبر من روح الحيوان. وتراه يتساءل: كيف يستطيع أناس، حتى بمساعدة الحروف الهجائية *للكتاب يتسيراه*، أن يجذبوا أي واحدة من هذه الدرجات الثلاث للروح إلى مخلوق مثل هذا؟ إنه {أمر} مستحيل بالنسبة إليه. وأما الذي حدث بالفعل، في رأيه دائماً، فهو كما يلي: عندما يضع الجهابذة التراب معا، ونتيجة لانشغالهم *بالكتاب يتسيراه*، يظهر مخلوق على هيئة إنسان إلى حيز الوجود، وأجزاء هذا المخلوق [مثلها مثل كل تلك التي للمخلوقات الحية] تصبوإلى الأعلى، صوب مصدرها وموطنها في العالم العلوي، من حيث تأتي جميع الأشياء الأرضية، أو حيث لها نماذجها الأصلية. وفوق هذه العناصر يسطع نور مناسب لرتبتها المحددة في نطاق

---

(1) Me'ir ibn Gabbai (1480-1540).

(2) Ibn Gabbai, "*Avodath ha-Kodesh*", II, 31.

(3) In his *Pardes Rimmonim*, XXIV, 10. This is the source of Abraham Azulai's remarks on the subject in his *Hesed le-Abraham*, IV, 30, written c. 1630.

العناصر، وهي ليست *nefesh*، ولا *neshamah*، ولا *ruha*، وإنما حياة عارية طاهرة، وهي، بسبب طبيعة العناصر المتضامنة هنا، فوق مستوى الحيوان، وتأتي أقرب من مصدر النور مما يفعل الحيوان. ومن جهة أخرى، لا يموت جوليم ما بالمعنى الدقيق للكلمة، كما يموت الحيوان، ولكنه يعود إلى عنصره، الأرض، ببساطة. وبالتالي، لم يكن "الحاخام زيرا" في حاجة إلى قتله، في التلمود، لأن عناصره تحللت من تلقاء نفسها. لذلك، فإن من "يقتل" جوليما لن يكون عرضة للعقاب، ولم يتعد أي واحدة من وصايا التوراة.

لدينا، ها هنا أيضاً، مخلوق أرضي حقا، وهو يظل في نطاق القوى المادية، على الرغم من إحيائه عن طريق السحر.روح أرضية، مشابهة جداً لتلك التي أحييت آدم، وتدفقت إليه من الأرض، في المدراش الذي تمت مناقشته في مستهل هذه الدراسة. إن آدم-جوليم، كما سبق أن رأينا، لم يوهب العقل، وإنما بطاقة مادية معينة على الرؤية، وقد كان للإنسان طاقة مماثلة لتزويد جوليم بقوى مادية، أو بـ"أنوار تسطع في العناصر"، على حد تعبير "كوردوفيرو". ولهذا، ففي التطور القبالي للجوليم أيضاً، فإن العناصر الأرضية والسحرية تتجمع بطريقة معينة بشكل محدد. وبالتالي، فإن التأملات النظرية البحتة للقباليين حول معنى الجوليمات وطبيعتها، يمكن أن يقال عنها إنها تمهد الطريق للتطور، أو تسير بالتوازي معه، {هذا التطور} الذي يصبح فيه الجوليم، مرة ثانية، عودةً من المضمار الصوفي البحت، إلى عالم الأسطورة القبالية، يصبح مستودعاً لقوى أرضية هائلة يمكنها أن تنفجر بين الحين والآخر.

يتحدث القباليون الصفديون من القرن السادس عشر عن الجوليمات مثل ظاهرة وقعت في الماضي السحيق؛ {لذلك} فمناقشتهم للمسألة نظرية بحتة. وقد أعلنت مجموعة من التعليمات لخلق الجوليم عن ظهورها بينهم أحياناً؛ وتم منع القراء من التجربة على هذا النحو صراحة، ولكن لا نجد أي إشارة مباشرة إلى مثل هذه الأنشطة في ما بينهم في أي مكان[١]. وتختتم واحدة من المخطوطات من تعليق "كوردوفيرو" على *الكتاب يتسيراه* بنوع من التذييل، مستشهداً بمقاطع قديمة حول خلق الإنسان بواسطة *يتسيراه*. ولكن حتى في هذا الموضع، يتم التأكيد في البداية {بأنَّ}" لا أحد ينبغي أن يتخيل أن أي شخص مازالت لدية القدرة على تحقيق نتائج عملية بهذا الكتاب. وبما أنها ليست الحالة؛ فإن المصادر السحرية انسدت، والقبالة قد اختفت في المسألة"[٢]. وهناك إعلان مميز آخر، هو إعلان "جوزيف

(١) حتى عند "إبراهيم غالانت" Abraham Galante (١٥٧٠) الذي قدم في تعليقه *Zohore Hammah to Zohar*, I, 67b، وصفة تنحرف في تفاصيلها التقنية بحدة عن الوصفات القديمة. ويشير الزوهار، بالفعل، في نصه نفسه في هذا المقطع إلى مبدأ القوة المدمرة، المتكرر في الأدب القبالي، {الموجود} ضمنيّاً في عكس الحروف الهجائية.

(2) So in the MS which Hirschensohn described in 1887 in No. 31 of the first volume of the Jerusalem periodical *Ha-Zvi*, on a separately printed page (No. 27 of his list of MSS).

أشكينازي"[1] الذي قَدِم إلى صفد من براغ وبوسن[2]. فهو يتحدث، في أطروحته التي تنفجر في وجه الفلاسفة اليهود، عن خلق جوليم ليس باعتباره ممارسة فعلية، وإنما باعتباره شيئاً معروفاً من التقليد فقط. وهو يستخدم مصطلح "جوليم" المتداول بين اليهود الألمان: "إنا نجد [في النص القديم] أن الإنسان يستطيع إنشاء جوليم، وهو يتلقى روح الحيوان بقوة كلمته [أي، بقوة سيده]، ولكن، أن يمنحه روحاً حقيقية، *نيشاماه*، فهذا ليس من طاقة الإنسان؛ لأنه يأتي من كلمة الإله"[3].

وعاد مفهوم الجوليم، بين اليهود الألمان والبولنديين، مع ذلك، إلى عالم أسطورة حية. وبينما تعلقت مثل هذه الأساطير، في القرنين؛ الثاني عشر، والثالث عشر، بأشخاص من العصور اليهودية القديمة أساساً، فإن المعاصرين البارزين أصبحوا من منشئي جوليم في التطور اللاحق. وحينما استأنف الناس العاديون القصص القديمة، والأوصاف من الطقوس، فإن طبيعة الجوليم تعرضت للتحول. فقد أصبح كائناً مستقلاً، كرة أخرى، واكتسب للمرة الأولى وظائف عملية، واضطلع بخصائص جديدة، مستمدة من مفاهيم أخرى. إن البحث الأول لهذا التطور الجديد، ذو أهمية كبيرة. فقد نُقل على يد حاخام إسباني شهير من المنتصف الأول من القرن الرابع عشر، وهو ما يزال مقصوراً تماماً على التقليد الباطني. وفي إشارة إلى المقطع التلمودي حول "رافا"، يكتب "نيسيم غيروندي"[4] في برشلونة "إن العلماء في ألمانيا الذين يكبون بشكل شبه يومي على علم الشيطان Demonology، يتخذون هذا المقطع كأساس لهم. وهم يصرون على

(1) Joseph Ashkenazi (1525-1572).
(2) Posen.
(3) Cf. Tarbiz, XXVIII (1958-9), p. 68.
(4) Nissim Girondi (vers 1310-1375)

أن هذا [أي، إنتاج مثل هذا الرجل] يجب أن يتم في وعاء"[1]. ولكن، لا توجد أي إشارة إلى {أي} وعاء في حكايات خلق-الجوليم تكون قد وصلت إلينا، إلا إذا كان يجب تحديد هذا الوعاء بالوعاء المملوء ماء وتراباً الذي سبق أن صادفناه في واحدة من وصفاتنا. ومع هذا، يبدو لي أن الأمر غير مبرر. وفي رأيي، فإن "الوعاء" المستخدم على يد صناع الجوليم الألمان، يجب اتخاذه باعتباره مُعْوَجّة[2]. وسيكون هذا مثيراً للاهتمام للغاية، لأنه قد يعني بأنه بفترة طويلة قبل "باراسيلسوس"[3] قد قَرَن اليهود المعوجة بجوليمهم، وهي لا غنى لصناع "هومونكولي"[4] الخيميائيين عنها. قد كان "نيسيم غيروندي" على اتصال بعلماء بارزين من ألمانيا. وهو شاهد ثبْت وموثوق. فشهادته تثبت أن مثل هذه القصص قد قيلت عن بعض الحسيدية الألمان. فهل لدينا هنا، إذاً، بين اليهود، شكل مبكر عن مفهوم وجد التعبير الكلاسيكي عنه في تعليمات "باراسيلوس" حول إنشاء "هومونكيلوس"؟

وفقاً لما يذهب إليه "جاكوبي"، فإن "هومونكيلوس" لـ "باراسيلوس" هو "جنين اصطناعي، يوفر البول، والمنيّ، والدم، المعتبرة كعربات مادة- الروح، *المادة الأولية* له[5] *materia prima*. وفي

(1) In his *Hiddushim* to Sanhedrin 65b.

(٢) معوجة: وعاء زجاجي ذو رقبة ضيقة طويلة تستخدم لسوائل التقطير. -م-

(٣) المقصود هنا الطبيب والخيميائي السويسري فيليبوس ثيوفراستوس (Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim) (١٤٩٣/١٤٩٤-١٥٤١). -م-

(٤) Homunculi: هي الصيغة المصغرة، وغالباً ما تكون كاريكاتورية، لكائن بشري يزعم بعض الخيميائيين أنهم خلقوه. -م-

(٥) يضف "هيلد" في: *Handwörlerbuch des deulschen Aberglaubens*, IV (1932), 286ff. In *Das Gespenst des Golem*, pp.118 and 123، عـمـلـيـتـيـن=

نهاية الأربعين يوماً، يشرع "الهومونكيلوس" في التطور من تعفن هذه المادة الخام. ولكن مثل هذا الاستخدام للمني لم يكن معروفاً لدى اليهود. {ولذلك}، تتم مواصلة خلق الجوليمات من التراب والماء، وحتى في البحوث المتأخرة، لم يُشَر إلا إلى الصلصال والطين. ولم أتمكن من تحديد ما إذا كان هناك أي دليل موثوق به حول تعليمات خلق "هومونكيلوس" قبل "باراسيلوس"[1]. ولم تنسب هذه الممارسة إلى أساطين سابقين، مثل الطبيب، والصوفي، وحسن السمعة الكاهن "أرنالدوس من فيلانوفا"[2]، إلا بعد زمن طويل من بعد "باراسيلوس"، وتبدو هذه السمات المنسوبة أسطورية. وإني أبعد ما أكون من التأكد، من أن هذه التأويلات، لـ "هومونكيلوس"- رمزاً للانبعاث بعد الموت، أو شكلاً جنينياً لحَجَر الفلاسفة[3]، كما أورد

=لـ"باراسيلوس"، كليهما من De natura rerum، واحدة لـ"هومونكيلوس"، وأخرى لـ"الولادة الثانية"، وتبدوان وثيقتيْ الصلة. وأما ادعاءات "باراسيلوس" في ما يتعلق بهدايا "هومونكيليه" {أضفت هاء الملكية}، فليست تتوافق مع مفهوم الجوليم يقيناً.

(١) يعد "جاكوبي" في الصفحة نفسها من *Hondwörterbuch* بأن دراسة عن "هومونكيلوس"، ستظهر في أرشيف مؤسسة "غرونديكول" في ليكسمبورغ، قسم العلوم الطبيعية، سلسلة جديدة، الجزء الثاني عشر. ولكن، يا للأسف، هذه الدراسة لم تظهر قط، وليس في المكان المشار إليه إلا ملخص يتضمن أقل مما في المقال في *Hondwörterbuch*.

(2) Arnaldus of Villanova.

(٣) حجر الفلاسفة باللاتينية Lapis philosophorum هو مادة أسطورية يُعتقد أنها تستطيع تحويل الفلزات الرخيصة كالرصاص إلى ذهب، ويمكن استخدامه في صنع إكسير الحياة. إن أصل هذا المصطلح هو في علم الخيمياء الذي بدأ في مصر القديمة، ولكن فكرة تحويل المعادن إلى معادن أعلى (كالذهب أو الفضة) تعود إلى كتابات الخيميائي العربي جابر بن حيان. قام ابن حيان بتحليل خواص العناصر الأربعة، بحسب أرسطو، قائلاً بوجود أربعة خواص أساسية: الحر، والبرودة، والجفاف،=

"رونالد غراي"[1] مؤخراً{ -تأويلات} سديدة[2]. ولكن إن كانت {كذلك}، فإنها تشير إلى علاقة عميقة برمزية الجوليم، وهو، في واحدة من الوصفات المذكورة سالفاً، ووُري في الأرض باعتباره مادة أولية، وانبعث منها[3].

وقد أعطى "باراسيلوس"، فعلاً، اسم "هومونكولي" لهيئات شبيهة-بجوليم من شمع، أو طين، أو قارٍ يُستخدم في السحر الأسود لإلحاق أذى بالأعداء. وبالجمع بين هذين المعنيين، فإن "هومونكيلوس" يصبح الخادم الشيطاني في الأسطورة، وهو ما يبدو أنه أعلن عن بداية ظهوره في بعض تقاليد القرن السابع عشر. وقد حدث تحول مظهري مماثل بين اليهود، ولكنه أقدم. {إنه} الجوليم كما لم تعرف أي من التقاليد القديمة إنسانه منشئ العمل السحري كله.

=والرطوبة. وقد اعتبر النار حارة وجافة، أما التراب فبارد وجاف، بينما الماء بارد ورطب، والهواء حار ورطب. فذهب إلى القول إن المعادن هي خليط من هذه العناصر الأربعة؛ اثنان منهما داخليا، واثنان خارجيا. ومن فرضيته تلك تم الاستنتاج بأن تحويل معدن إلى آخر ممكن من خلال إعادة ترتيب هذه الخواص الأساسية. إن هذا التحول، بحسب اعتقاد الخيميائيين، سيكون بواسطة مادة سموها "الإكسير". وقد قال البعض إن الإكسير مسحوق أحمر لحجر أسطوري (حجر الفلاسفة). -م-

(1) Ronald Gray (1919-2015).

(2) Ronald Gray, *Goethe the Alchemist*, Cambridge 1952, pp. 205-20, especially pp. 206-8. Cf. also C. G. Jung, Paracelsica, 1942, p. 94, on the personification of the *Paracelsian* 'Aquaster' in the homunculus.

(٣) إن هذا الاتصال المبكر للجوليم مع فكرة "هومونكيلوس" كان سيكون شاهداً أفضل لو أن الكلمة "مخلوق" (أي المخلوق بالسحر)، الواردة في المنحول-سعاديا إلى *يتسيراه*، ٢: ٤، تم شرحها بالحاشية "هومونكيلوس"، ولكن لا وجود لأمر مثل هذا في المخطوطة التي استطعت الاطلاع عليها، أو في الطبعة الأولى لعام ١٥٦٢، ٩٥ب (بالرغم من أن B. Rosenfeld قد اقتبس من هناك في الصفحة ١٨).

ونجد في النسخة المطبوعة معنى הומונקולוס محرف عن הבריאה في المخطوطة. وفي طبعة وارسو للعام ١٨٨٤! فقط، تم تغيير الكلمة بـ "هومونكيلوس".

فلم يعلن هذا المفهوم عن ظهوره إلا في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر، حينما أصبح العلماء المشهورون من بين الحسيدية الألمان، والذين طوروا نظرية الجوليم وطقوسه، أصبحوا مواضيع الأسطورة الشعبية. والتوثيق الأقدم عنه، المعروف لدينا، يرد في مخطوطة من النصف الأول من القرن السادس عشر، تتعلق (من بين أمور أخرى) بكثير من أساطير أقدم حول الحسيدية الألمانية. إنه ها هنا حيث عثر "نيحميا بريل"[1] على القصة التي مفادها أن "صمويل التقي" (والد يهوذا التقي، الوجه المركزي بين هؤلاء الحسيديين) "أنه قد خلق جوليما لم يستطع الكلام، ولكنه رافقه في رحلاته الطويلة عبر ألمانيا وفرنسا وخَدَمَه"[2].

وفي القرن السادس عشر، أصبحت الأساطير من هذا النوع شعبية جدّاً بين اليهود الألمان. وحوالي ١٦٢٥، يقتبس "جوزيف سولومون ديلميديغو"[3] القصة، المشار إليها أعلاه، حول "إبراهيم بن عزرا"، ويذهب إلى القول:

«كما أن {الأمر} نُسب إلى "سولومون بن غابيرول" [الشاعر والفيلسوف الشهير من القرن الحادي عشر]، أيضاً، بأنه خلق امرأة كانت تخدمه. وعندما أُبلغ عنه إلى الحكومة [عن السحر طبعاً]، أكد أنها لم تكن مخلوقاً حقيقيّاً كاملاً، وإنما كانت مكونة من قطع من الخشب، ومِفْصلات فقط، ثم اختزلها إلى مكوناتها الأصلية. وهناك العديد من مثل هذه الأساطير حكاها الجميع، وفي ألمانيا بخاصة»[4].

---

(1) Nehemiah Brüll.

(2) *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, IX (1889), p. 27. See also the text from a Hasidic MS of the same period, quoted by me in *Tarbiz*, XXXII (1963), p. 257.

(3) Joseph Solomon Delmedigo.

(4) Delmedigo, *Matsref la-Hokhmah*, Odessa, 1865, 10a.

وعلى المنوال نفسه، نقرأ في خبر نشر عام ١٦١٤ على يد "صامويل فريدريك برينز"[1] أن لليهود جهازاً سحرياً "وهو ما يدعى *هامور جوليم* (!)؛ يصنعون هيكلاً يشبه إنساناً، ويهمسون أو يتمتمون ببعض النوبات في أذنيه؛ مما يجعله يمشي"[2].

إن هذا بعيد كل البعد عن طقوس الجوليم التي تمت مناقشتها في القسم السابق. "فنحن ندرك هنا تأثير عالم من الأفكار المختلفة، الأفكار المتعلقة بإنشاء إنسان آلي. وإن تفكيك الجوليم إلى مكوناته المنفصلة، يقترح جوليما آلياً بوضوح، وهي فكرةلم تظهر في أي مكان آخر من التقليد. وترتبط فكرة الخادم بالإنسان الآلي أيضاً، ولا شك أن لها مصدرها في أساطير الإنسان الآلي في العصور الوسطى"، وهي تعود بدورها إلى الحكايات القديمة، كتلك المتعلقة بـ"الكذاب للوسيان[3]،[4].

وفي الأشكال المتأخرة للأسطورة، وقد نشأت في بولندا في القرن السابع عشر، يظهر عنصر جديد؛ {ذلك هو أن} الخادم يصبح خطيراً. وقد تمت الإشارة إلى هذا الجوليم الجديد من لدن الطلبة الألمان من المعرفة اليهودية في وقت مبكر من القرن السابع عشر. ولكنه لم يبرز

---

(1) Samuel Friedrich Brenz.

(2) Cf. Rosenfeld, p. 39.

حيث تم شرح هامور جوليم، بشكل صحيح، على أنها ترجمة عبرية (على يد جهول!) من اليديشية، "leimener goilem" والتي هي مصطلح شعبي ازدرائي للبساطة، منذئذ إلى اليوم.

(٣) المقصود "لوسيان من ساموستا" Lucian of Samosata، الكاتب المعروف بسخريته، ولد في ما هو الآن شرق تركيا، ساموستا، حولي ١٢٠، وتوفي عام ١٨٠، نسبت إليه ثمانية أعمال باليونانية. -م-

(4) Rosenfeld, op. cit., p. 17. On the 'sorcerer's apprentice', see also Note 1, p. 203.

في الأدب العبري إلا لما يقرب من مئة عام تالية. وفي كلا الحالتين، فإن المصادر حول "الحاخام إيليا بعل شيم"[1][2]، حاخام شيلم[3]، والمتوفى سنة ١٥٨٣، هي الأساطير. ويروي أحفاده لأبنائهم القصص نفسها تقريباً، وهي أن اليهود المسيحيين قد سمعوا إلى جيلين سابقين من اليهود الألمان. وقد كتب "جوهان وولفر"[4] عام ١٦٧٥ بأنه: هناك في بولندا "بناة مهرة يستطيعون إنشاء مطيع خاضع *famuli* أبكم من الطين منحوت عليه اسم الإله[5]. ويبدو أنه قد سمع عن المسألة من مصادر متعددة، ولكنه لم يعثر على أي شاهد عيان. والحكاية الأكثر وضوحاً عن أنشطة "الحاخام إيليا" تمت كتابتها على يد "كريستوف أرنولد"[6] عام ١٦٧٤، وهي، بهذا، الحكاية الأقدم المعروفة لدينا[7].

(1) Rabbi Elijah Ba'al Shem = Eliyahu Ba'al Shem (1550-1583).

(٢) النعت في ذاته يعني أنه كان يعتبر خبيراً في "القبالة العملية" (السحر). و"بعل شيم" تعني، حرفياً، الشخص الذي هو سيد في اسم الإله، ويعرف كيف يوظفه، ويشار إليه في: Sha'ar ha- Yihudim, Lemberg, 1855, 32b بأنه "ر. إلياهو بعلشيم طوف" R. Eliyahu Baalshem Tov

(٣) شليم Chelm: مدينة في شرق بولندا. -م-

(4) Johann Wülfer (1651-1724).

(5) Wülfer in his *Animadversiones* to Sol. Zevi Uffenhausen's *Theriaca judaica*, Hanover, 1675, p. 69.

(6) Christoph Arnold (1650-1695).

(7) Letter to J. Christoph Wagenseil at the end of his *Sota hoc est Liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta*, Altdorf, 1674, pp. 1198-9. In my translation I have in part made use of Schudt's German translation in his *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Frankfurt a. M., 1714, Part II, Book VI, pp. 206 ff., which, according to B. Rosenfeld, p. 39, was taken from W. E. Tentzel's *Monatliche Unterredungen von allerhand Büchern*, I, 1689, p. 145. Schudt abridged slightly. The main passage runs in the original: 'Hunc (scil. golem) post certas preces ac jejunia aliquot dierum, secundum praecepta Cabbalistica (quae hie recensere nimis longum foret) ex... limo fingunt... Quamvis sermone careat, sermonicantes tamen, ac mandata

فبعد ترديد بعض الصلوات، وتحمّل بعض أيام من الصوم، يصنعون وجه رجل من الطين، وعندما يرددون عليه الاسم "شيم *هاروش*"، تقوم الصورة حية. وعلى الرغم من أن الصورة لا تستطيع أن تتحدث، فإنها تفهم ما يقال لها وما تؤمر به؛ وهي تقوم، من بين اليهود البولنديين، بكل أنواع أعمال المنزل، ولكنها ليس مسموحاً لها بمغادرته[1]. ويكتبون على جبين الصورة، *emeth*؛ أي الحقيقة. إلا أن صورة من هذا النوع، تنمو كل يوم؛ فعلى الرغم من صغرها جدّاً في البداية، فإنها تنتهي بأن تصبح أكبر من كل تلك الموجودة في المنزل. وحتى يتخلصوا من قوته التي تصبح تهديداً للجميع في المنزل في آخر المطاف، فإنهم يمحون، على وجه السرعة، الحرف الأول *ألف* من الكلمة حقيقة *emeth* عن جبينه، وهكذا لا يبقى إلا الكلمة *meth*[2]؛ أي موت. وعندما يتم فعل ذلك، فإن الجوليم يذوب

---

eorundem, satis intellegit; pro famulo enim communi in aedibus suis Judaei Polonici utuntur ut quosvis labores peragat, sed e domo egredi haud licet. In fronte istius nomen scribitur nomen divinum Emeth... Hominem hujusque modi Judaeum quempiam in Polonia fuisse ferunt, cui nomen fuit Elias Baal Schem... Is, inquam, ancillatorem suum in tantam altitudinem excrevisse intelligens, ut frontem ejus non amplius liceret esse perfricanti; hanc excogitavit fraudem, ut servus dominum suum excalcearet... [et dominus] literam Aleph in fronte digito deleret. Dictum, factum.Sed homo luteus, in rudem materiam cito resolutus, corruente mole sua quae insanum excreverat, dominum in scamno sedentem humi prostravit ut fatis ac luto pressum caput non erigeret.'

(١) هذه الملاحظة غير موجودة لدى "شودت" Schudt. إنها ليس لها ما يوازيها في حكايات أخرى. ويبد أن الجوليم هنا يتم الخلط بينه وبين روح/جني، الأسرة. ومن ثم تم نقله إلى حكاية "يعقوب غريم".

(٢) سبق أن أشرنا في هامش سابق، والأسطر الثلاثة يكررها المؤلف في هذا الموضع، كيف يلعب الكاتب هنا على الجناس بين الكلمتين: emeth التي تصير meth بعد حذف الحرف e من الأولى؛ ولذلك أدرجت المفردتين بالرسم الإنجليزي لهما عن العبرية، أما بين "حقيقة" و"موت" العربيتين فلا جناس كما هو ملاحظ. -م-

ويتحلل إلى طينه أو صلصاله الذي كَانَه... فيقولون في بولندا: إن بعل شيم! *a baal shem*، وباسم "الحاخام إلياس"، صنع جوليما أصبح كبيراً إلى درجة أن الحاخام لم يعد قادراً أبداً على بلوغ جبهته لمحو الحرف e. ففكر في خدعة، وهي أن الجوليم، وهو خادمه {طبعاً}، عليه أن يزيل حذاءه، مفترضاً أنه حينما ينحني، يستطيع هو أن يمحو الحروف. وفعلاً، هكذا تم، ولكن عندما صار الجوليم طيناً من جديد، انهار بكل وزنه على الحاخام الذي كان جالساً على الأريكة، وسحقه.

وقد حكى "زيفي أشكنازي"[١]، وهو سليل هذا الحاخام إيليا، قصة مشابهة جداً لابنه "يعقوب إمدن"[٢] الذي سجلها في سيرته الذاتية[٣]، وفي مواضع أخرى من أعماله. {قال}: «عندما رأى الحاخام -بعد أن خلق الرجل الأبكم الذي يقوم عليه خادماً- أن مخلوق يديه هذا استمر في أن يصير أكبر وأقوى بفضل الاسم، المكتوب على الرق، الذي تم تثبيته على جبهته، تزايد خوفه من أن الجوليم قد يأتي على الأخضر واليابس؛ تخريبا، وتحطيما [وفي حكاية مماثلة للمؤلف نفسه نقرأ: "أنه قد يدمر العالم"][٤]. استجمع الحاخام "إيليا" كل شجاعته، ومزق قطعة الرق التي عليها اسم الإله عن جبهته. فانهار ككتلة من تراب، ولكن، وهو يتهاوى، أضر بسيده وخدش وجهه». وهكذا، فإن الحكايات متطابقة، إلا في واحدة؛ حيث في رواية ينتهي خالق الجوليم بتمزاقات وخدوش، بينما يقضي نحبه، في أخرى.

---

(1) Zevi (= Tzvi) Ashkenazi (1660-1718).

(2) Jacob Emden (1697-1776).

(3) Jacob Emden, *Megillath Sefer*, Warsaw, 1896, p. 4.

(4) In Emden's *Responsa*, II, N°. 82, in a different stylization the same tale occurs again in Emden's critique of the *Zohar, Mithpahath Sefarim*, Altona, 1769, 45a (mistakenly paginated as 35a).

ويبقى خبر آخر لمعاصر آخر كتب في العام ١٦٨٢، أكثر تفصيلا، {وهو أن} "هذه المخلوقات"، بغض النظر عن الكلام، تنجز كل الأنشطة البشرية لمدة أربعين يوماً، وتحمل رسائل مثل الرسل حيثما كانت مرسلة، حتى إلى أشواط بعيدة، ولكن إن لم يتم نزع قطعة الرق عن جبهاتها بعد أربعين يوماً، فإنها تلحق ضرراً بليغاً بالشخص، أو بممتلكات سيدها أو عائلته[1]. لدينا، في هذا المقام، عنصران جديدأن: أما بالنسبة لأحدهما، فإن مدة الخدمة محددة بأربعين يوماً، وهي فكرة لم أجدها في أي مصدر يهودي، ولكنها قد تكون أصيلة جدا. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن لدى "باراسيلوس" يستغرق المني، بمجرد أن يتم إغلاق المعوجة عليه، أربعين يوماً حتى يتطور إلى "هومونكيلوس". وأما بالنسبة للسمة الجديدة الأخرى فهي الطابع الخطير للجوليم، والمشار إليه في كل المتغيرات. فهذا الجوليم ذو قوة مذهلة، وتنمو إلى أبعد حد. إنه يدمر العالم، أو يسبب قدراً كبيراً من الأضرار، في جميع الأحوال. ويبدو أنه اسم الإله هو الذي مكنه من فعل ذلك، ولكن هي قوة العنصر الأرضي أيضاً، أو على الأقل بدرجة متساوية، المثارة والمدفوعة إلى الحركة باسم الإله. اللهم إلا إذا هبت هذه القوة الأرضية، الخامدة بالاسم اللإلهي، في غضب أعمى ومدمر. ويوقظ هذا السحر الأرضي قوى فوضوية. {وبهذا تم} عكْسُ قصة آدم. فبينما بدأ آدم جوليما كونيّاً عملاقاً، ثم قلص إلى الحجم العادي للإنسان، يبدو أن هذا الجوليم يسعى، استجابة للقوة الأرضية التي تحكمه، إلى استعادة تلك البنية الأصلية لآدم.

(1) Johann Schmidt, *Feuriger Drachm Gifft und wütiger Ottern Gall*, Koburg, 1682, quoted in Schudt, *Loc. cit*. Schudt's whole passage also occurs in Held, pp. 67-9.

يقودنا هذا إلى الشكل الذي وجد فيه "يعقوب غريم" أسطورة الجوليم. كان يجب أن يكون بزمن قصير قبل فترة "غريم"، نحو منتصف القرن الثامن عشر، لتنتقل الأسطورة البولندية حول "الحاخام من شيلم" إلى براغ، وتتعلق بوجه أكثر شهرة. {إنه} "الحاخام الكبير لوو" (١٥٢٠- ١٦٠٩) من براغ. وبالطبع، قد تكون أسطورة براغ قد نمت بشكل مستقل، ولكن هذا يبدو لي مستبعداً جدّاً. فقد ارتبطت الأسطورة، في تقليد براغ في أوائل القرن التاسع عشر، ببعض السمات الخاصة بقداس ليلة السبت. والقصة هي أن "الحاخام لوو" ابتدع جوليما يقوم بكل أساليب العمل لسيده طيلة الأسبوع. ولكن، مادامت كل المخلوقات ترتاح يوم السبت، فإن الحاخام لوو كان يعيد جوليمه إلى طين كل جمعة مساء، من خلال إزالة اسم الإله. ومع ذلك، فقد نسي، ذات مرة، إزالة الاسم *Shem*. اجتمعت جماعة الخدمات في الكنيس، وكانت قد انتهت من تلاوة المزمور الثاني والتسعين، حينما ركض الجوليم الجبار باهتياج، ورجّ منازل، متوعداً بتدمير كل شيء. استدعي "الحاخام لوو"، وكان {الوقت} ما يزال الغسق، والسبت لم يكن قد بدأ فعلاً. هرع نحو الجوليم الهائج، ومزق الاسم بعيداً، وإذاك، تفتت الجوليم إلى هباء. ثم أمر الحاخام بأن مزامير تُغنى السبت، يجب أن تغنى كرة ثانية، وهو عرف تمت المحافظة عليه منذ تلك اللحظة في هذا الكنيس، {عرف}[1] "Altneu Schul". لم يُعدْ

---

(١) راجع مقطع مدراش المقتبس في الهامش١، ص ١٦٢، وهو من شأنه أن يتوافق وهذا التأويل. وقد كتب الكثير عن هذه الأسطورة حول "الحاخام لوو"، وقد اجتذبت العديد من الكتاب. وأول توثيق أدبي لنا عنها هو في عام ١٨٣٧، عندما استخدمت على "برثولد أورباخ" (Berthold Auerbach). وقد سبق أن أكدنا (في الهامش١، ص١٨٩) بأن "*الأفعال الخارقة للحاخام لوو مع الجوليم*" لـ"يهوذا روزنبرغ"، ليست أساطير شعبية، ولكنها تخييل حديث مغرض. =

الحاخام الجوليم مرة أخرى إلى الحياة أبداً، ولكن دفن رفاته في علّيّة المعبد القديم، حيث ترقد إلى يومنا هذا. وقيل إن "الحاخام حزقيال لاندو"[1]، أحد أبرز خلفاء "الحاخام لوو"، قد صعد، ذات مرة بعد صيام طويل، ليتفقد رفات الجوليم. وحين عودته، أعطى أمراً ملزماً لجميع الأجيال المقبلة، بأن لا ميت ينبغي أن يُصعد إلى هذه العلية. وبهذا القدر، تكون رواية براغية للأسطورة قد حظيت بتداول واسع.

إن العديد من الأساطير حول خلق الجوليمات على يد حاخامات، مشهورين أو أقل شهرة، وعلى يد متصوفة، قد انتشرت بين يهود أوربا الشرقية طيلة القرن التاسع عشر، وسُمعت حتى الآن أحياناً. وكثيراً ما تؤلف حدود التذوق الأدبي، وليس لها، على أية حال، أي تأثير على الدراسة الحالية[2]. ويبقى، مع ذلك، من الأهمية بمكان، التذكير بأن "الحاخام إيليا"، الـ Gaon (أي، العبقري) من فِيلْنا (والمتوفى عام ١٧٩٧)(-وهو) السلطة الحاخامية المبرزة بين اليهود الليتوانيين، والمملوكة لتلميذه "الحاخام حاييم"، ومؤسس الأكاديمية التلمودية في

= راجع، بالنسبة للنسخ المتداولة في براغ:

Nathan Grün, *Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis*, Prague, 1885, pp. 33-8, and F. Thieberger, *The Great Rabbi Loew of Prague*, London, 1955, pp. 93-6.

وقد وُجدت علاقة في وقت لاحق في بوهيميا بأن قصيدة جوته القصصية: صبي *الساحر*، مستوحاة من زيارة جوته إلى كنيس "ألتنو شول" Altneu Schul في براغ. راجع:

M. H. Friedländer, *Beiträge zur Geschichte der Juden in Mähren*, Brünn, 1876, p. 16.

يتحدث "فريدلاندر" عن هذا باعتباره تقليداً "معروفاً جداً"، ولم أكن قادراً قط على معرفة ما إذا كان تحت الأمر شيء ما.

(1) Rabbi Ezekiel Landau (1713-1793).

(2) Such material, in part from the collections of the YIVO (Yiddish Scientific Institute), formerly in Vilna (now in New York), in B. Rosenfeld, pp. 23-5.

فولوزين Volozhin، وهو ما يزال طفلا، لم يبلغ الثالث عشرة بعد- تعهد فعلاً بخلق جوليم. {قال}: "ولكن، حينما بلغت من استعداداتي منتصفها، مر طائف ببالي، فتوقفت عن خلقه؛ لأنني قلت في نفسي: لعل السماء تريد أن تمنعني بسبب صغر سني"(١). و{لكن} طبيعة هذا الهاجس المنذر لم يتم توضيح طبيعته في نص "الحاخام إيليا". وإن افتراض "هيلد" بأنه كان نسخة الحاخام المضاعفة، يعني الجوليم نفسه، {افتراض} عميق، ولكنه ليس معقولا كفاية(٢). ومادمنا قد حددنا تحقيقنا في التقاليد اليهودية عن الجوليم حتى القرن التاسع عشر، فلسنا في حاجة إلى الخوض في التأويلات الحديثة المعروضة في الروايات والحكايات، والدراسات والمسرحيات. فالجوليم قد تم تأويله باعتباره رمزاً للروح، أو للشعب اليهودي، وكلا النظريتين يمكن أن تسفر، بلا شك، عن أفكار ذات دلالة. ولكن مهمة المؤرخ تنتهي حينما تبدأ مهمة عالم النفس.

(1) In Rabbi Hayim's introduction to the commentary of the 'Vilna Gaon' on the *Sifra de-Tseni'utha*, a part of the *Zohar*, ed. Vilna, 1819.

(2) Held, *Das Gespenst des Golem*, pp. 155-61.

كلمة المترجم

تجدر الإشارة إلى أنني كنت أميناً في هذه الترجمة إلى أقصى درجة؛ فلم أعلّق على آراء المؤلف، أو تأويلاته، حتى على التي قد لا أشاطره الرأي فيها. وأنني تحريت الدقة ما استطعت. ولم أعمل سوى على ترجمة النص بلغة عربية فصحى توخيتُ أن تكون سليمة سلسة.

وأما في ما يتعلق بالرموز فكل ما هو بين قوسين (...)، أو معقوفين [...]، أو مزدوجتين "..."[1]، في المتن أو في الهامش، فهو في المؤلف نفسه، وأما كل ما هو بين لامتين {. . .} في المتن أو في الهامش، فهو من إضافاتي التي رأيت أن الأسلوب العربي يقتضيها، كما أنني وضعت كل الأعلام الأجنبية بالرسم العربي بين مزدوجتين "..." حسب الرسم المتداول إن وُجد، وسجلت مقابلها الأجنبي في المتن، ورأى المراجع أن يجعلها في الهامش مصحوبة بتاريخ الولادة والوفاة.

وأما إحالات المؤلف فكلها مرقمة بأرقام تتجدد في كل صفحة، ولم أترجم منها إلا ما كان يحمل تعليقاً، أو توضيحاً، أو إضافة ذات شأن، وأبقيت على التي هي مجرد إحالة على الكتب أو الدراسات بلغتها الواردة في الكتاب، وأما توضيحاتي وشروحي وتعريفاتي لأعلام

(١) نستثني الأعلام الأجنبية.

أو مصطلحات قد اقتضاها المقام فسيجدها القارئ في الهامش مصحوب بـ -م-.

ولا أزعم، في هذا المقام، أن الأمر كان ميسراً سهلاً بالنسبة إلي؛ فقد كان يأخذ مني المقطع أحياناً وقتاً طويلاً؛ أقلبه فيه على الوجوه التي يحتملها، خاصة في عودة الضمير، أو الاسم الموصول، وغياب الرابط كما يقتضيه الأسلوب العربي الرصين، وكثرة الجمل الاعتراضية التي قد تصل إلى أربع جمل، قبل إيراد متعلق الكلمة الأولى. كما أتعبتني بعض المصطلحات، والمتعلقة بلغة السحر خاصة.

هذا، فضلاً عن انقطاعي عن المواصلة أحياناً لظروف كانت أكبر من طاقتي المحدودة. ومع كل هذه المشاقّ لم آلُ جهداً في إخراج النسخة على هذا الوجه الذي اطمأن إليه قلبي وذهني، بما أتيح لي من معرفة بالعربية السليمة، ودراية باللغة المترجم عنها إلى حد مُرض. وأما عن أهمية الكتاب، فإن المؤلف أحد أعمدة القبالة؛ **تأريخاً لها، وجمعاً، وتأليفاً، ووجهة نظر**، كما لا يفوته أن الكتاب ذو أهمية بالغة، **وخطورة معرفية تكمن في أنه سيفتح أمامنا آفاقاً رحبة في علم اجتماع المعرفة المقارن**، بل أكاد أزعم أن كثيراً مما نردده في كتابات **ما بعد الحداثة**، في العالم العربي، **وفي اللغة**، **وفي التصوف**، تمثيلاً لا حصراً، وكثير منا لا يدرك خباياه الدفينة هناك في الخفاء؛ أن كثيراً من هذا **سيعمل هذا الكتاب على كشف اللثام عنه**.

كما يشرفني أن أزعم لنفسي أن ترجمة الكتاب كاملاً متكاملاً ستكون، في حدود ما أعلم، **الأولى من نوعها**، بغض النظر عن نتف لتعريفات القبالة، ووصفها، قد نجدها هنا وهناك.

لكل هذا، لا يسعني، في آخر المطاف، إلا أن أرجو مخلصاً أن يجد قارئ الكتاب ما به يثني على جهدي في هذا العمل، ويدعو لي به ويدعو لي به بالخير والقدرة على مواصلة العطاء.

شكر وتقدير

يطيب لي أن أتوجه بشكر لا توفيه الكلمات حقه، وأعبر عن امتناني البالغ لأعضاء مؤسسة منشورات الجمل، ممثلين في الشاعر الناشر السيد خالد المعالي الذي جعلني أشعر أن عالمنا العربي لا يحتاج إلاّ لمن يقدرون الأمر حق قدره في كل المجالات؛ من أصغر عامل في أي مؤسسة، إلى أكبر مسؤولية في الأمة، لنكون بخير. فقد كانت هذه جملته لي في أول تواصل بيني وبينه حول ما إذا كان هذا الكتاب الذي قمت بترجمته يمكن أن تنشره الدار: "الموضوع يهمنا جداً..." فقلت: فعلا على قدر أهل العزم تأتي العزائم.

كما أشكر شكراً جزيلاً أفراد أسرتي؛ وعلى رأسهم زوجتي التي تحملت معي، في مسيرتي البحيثة كلها، ما لا تتحمله إلا امرأة تكن لزوجها المودة والرحمة. وأشكر ابنتي جهاد، وابنيّ؛ أسامة، ومحمد، داعياً لهم بالصلاح والفلاح.

ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أخي أحمد الذي تطوع بالتقديم للكتاب ومراجعته، باذلاً في ذلك جهداً لا تخطئه العين، سيقف عليه قارئ كلمته لا محالة.

عبد القادر مرزاق

المحتويات



هذا الكتاب

إن القبالة، «التقليد» حرفياً؛ أي تقليد الأشياء الإلهية، هي مجموع التصوف اليهودي. ولقد كان لها تاريخ طويل، ومارست تأثيراً عميقاً، لمدة قرون، على أولئك الذين كانوا حريصين، من بين الشعب اليهودي، على اكتساب فهم أعمق للأشكال والمفاهيم التقليدية اليهودية. وتم تخزين إنتاج القباليين الأدبي الذي كان أكثر غزارة في فترات زمنية، منه في مراحل أخرى، تم تخزينه في كم هائل من الكتب التي يعود كثير منها إلى أواخر العصور الوسطى.

الغلاف : سكينة صلوّن

ISBN 978-9922630878
9 789922 630878

